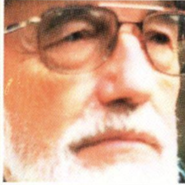
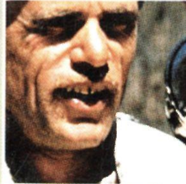
bir eğitimci olarak

Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı


selçuk coşkun



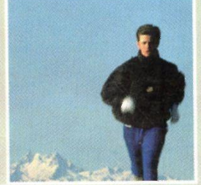



EKEV YAYINLARI



ISBN: 975-5151-14-2

Hz. Peygamber'e, hangi vasfı açısından bakılırsa bakılsın, başarılı olduğu görülür. Elinizdeki bu eserde, O'nu başarılı kılan sebeplerden **"insanı iyi tanıma"** özelliğinden bahsedilmiştir. Ancak bu özelliğini, bütün vasıfları açısından incelemek bir kitap hacmine sığmayacak kadar geniştir. Bu zaruretten hareketle, Resûlullah'ın bir vasfını esas alıp, bu vasıf açısından insanı nasıl anladığını ortaya koymağa çalıştık. Bunun için, eserin adını; **"Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı"** olarak belirledik.





















EKEV YAYINLARI

Cumhuriyet Cad. Özel İdare Ticaret Sitesi
No:21 Tel: 0.442 - 218 82 94 - 218 60 00 Erzurum
e-mail:ekev@hotmail.com

tasarım: ismail boztaş/2000

BİR EĞİTİMCİ OLARAK

PEYGAMBERİMİZİN İNSAN ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

sayfa tasarım
bilal bingöl

kapak tasarım
ismail boztaş

Baskı :

bakanlar media

Bakanlar Matbaacılık Ltd. Şti.
Yeni Terminal Cad. Alsancak Apt. Zemin Kat ERZURUM
Tel: 0.442 - 235 48 35 Fax:0.442 - 235 48 36
e-mail: bakanlarmedia@usa.net

EKEV YAYINLARI
Cumhuriyet Cad. Özel İdare Ticaret Sitesi No: 21
Tlf.: (0 442) 218 82 94 - 218 60 00 Fax: 212 38 11 ERZURUM

ÖNSÖZ

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in birçok vasfı vardır. O, yerine göre devlet başkanı, yerine göre ordu komutanı, yerine göre aile reisi, yerine göre kâdı, yerine göre de bir muallim/eğitimci/öğretimci idi. Onun bütün bu faaliyetlerinde muhatapları, devamlı insanlar olmuştur. Binaenaleyh, Resûlullah'ın bütün bu görevleri başarıyla yerine getirmesi, bir anlamda insanları çok iyi tanımasına bağlıdır.

Hz. Peygamber'e, hangi vasfı açısından bakılırsa bakılsın, başarılı olduğunu görülür. Biz bu çalışmamızda, onu bu başarıya götüren sebeplerden biri olan, "insanı iyi tanıma özelliği"ne değineceğiz. Ancak bu özelliğini, bütün vasıfları açısından incelemek bir kitap hacmine sığmayacak kadar geniştir. Bu zaruretten hareketle, Resûlullah'ın bir vasfını esas alıp, bu vasıf açısından insanı nasıl anladığını ortaya koymağa çalışacağız. Bunun için, eserin adını; "Bir Muallim Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Telakkîsi" olarak belirledik.

Bu eserde, genel kullanıma uygun olarak, zaman zaman ta'lîm/öğretim, zaman zaman da terbiye/eğitim kavramları eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, şu hususun da bilinmesi gerekir:

Teknik anlamda, Hz. Peygamber'in hadîslerine bakıldığında, onun kendisini, "mürebbî" olarak değil de, "muallim" olarak nitelendirdiği görülür. Hadîslerden anlaşıldığına göre, Resûllah'ın kullanımında, "ta'lîm", "terbiye"yi de içine almaktadır. Zira onun kullanımında, hem "terbiye"nin hem de "ta'lîm"in bir gayesi vardır. Buna göre, "ta'lîm", gayeli/formal eğitimi içine alırken, amaçlı, plânlı olmayıp gelişigüzel eğitimi ifade eden "informal" eğitimi kapsamamaktadır. Çünkü Resûlullah'ın ta'lîminde, gelişigü-

zel, amaçsız bir durum söz konusu değildir. Buna göre, "eğitim", "ta'lîm"den daha kapsamlıdır. "Ta'lîm" ise, "öğretim" den daha kapsamlıdır. Çünkü, öğretimde, öğretim proğramı, öğretime ait bina vs. gibi kısıtlayıcı unsurlar olmasına rağmen; Resûlullah'ın "ta'lîm"inde, "gaye" dışında sınırlayıcı bir unsur bulunmamaktadır. Binaenaleyh, modern Eğitim Bilimi, herhangi bir faaliyetin adına, ister eğitim, ister öğretim desin, Hz. Peygamber'e göre, bu faaliyet bir gayeye yönelik ise, onun adı "ta'lîm"dir. Dolayısıyla, "ta'lîm" kavramı, "öğretim"i tam olarak içine alırken, "eğitim"in bir bölümünü içine almaktadır. Bu inceliğe dikkat çekmek için, eserde, zaman zaman, "ta'lîm", "muallim" kelimeleri de kullanılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, Resûlullah'ın hadislerine, talim açısından bakıldığında, insanın nasıl tanıtılıp anlatıldığını ortaya çıkarmaktır. Bu şekilde ortaya konan bilgiler, deney, gözlem, anket gibi modern bilimlerin kullandığı, her zaman ve mekânda devamlı güvenilir ve geçerli olamayabilen metotlara nazaran, daha güvenilir ve geçerlidir. Zira insanı Allah yaratmıştır. Mantıken onu en iyi bilenin Allah, daha sonra da, Allah'ın öğretilerini insanlara aktaran kimselerin olması gerekir. Çünkü onlar, vahy denilen bilgi yoluyla desteklenmişlerdir. Bu espiriden hareketle, Hz. Pey-gamber'in hadislerine bakıldığında, öncelikle, insanların ortak özellikleriyle ilgili verdiği bilgiler, dikkati çekmektedir. Bu manada o, insanları evvela, ruh ve bedenden mürekkep varlıklar olarak değerlendirmekte ve insanın manevî yönüne dikkat çekmektedir. Ayrıca o, ruh ve bedenin izdivacıyla ortaya çıkan nefs, akıl ve kalp gibi latifelere de dikkat çekmekte ve onlar hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Bunun için biz, birinci bölümü bu konulara ayırdık. Buna ilâveten insanın bilgi elde etme yolları ve öğrenebilirlik

açısından diğer varlıklarla olan münasebeti ve aralarındaki farklar üzerinde de durduk.

Hz. Peygamber'e göre, insanlar genel olarak bu yapıda yaratılmış olmalarına rağmen, çeşitli kriterler esas alındığında birtakım farklılıklar gösterebilmektedirler. Bu kriterlerden biri insanların farklı cinsiyetlere; diğeri ise, onların farklı yaş safhalarına mensup olmalarıdır. Bu açıdan insanlara bakılınca, onların diğer gruptaki insanlardan farklı özellikler arzettiğini görmekteyiz. Bunun için biz ikinci bölümü bu konulara ayırıp, Hz. Peygamber'e göre farklı gruplara mensup insanların farklı özelliklerini tesbit etmeye çalıştık. Nitekim, Hz. Peygamber'in insan telakkîsinde, hangi özelliklerin bütün insanların ortak özellikleri olduğunu, hangi özelliklerin yaşa bağlı olarak ortaya çıktığını, hangi özelliklerin cinsiyete bağlı olarak ortaya çıktığını ve bu özelliklerin hangilerinin insanların vazgeçilmez özellikleri olduğunu anlamanın önemi büyüktür. Zira birisi için geçerli olan bir özellik, diğeri için geçerli olmayabilir. Bu durum ise eğitimin sonucunu müsbet veya menfi yönde etkileyebilecek bir özellik arzetmektedir.

Son bölümde ise, insanlar üzerinde etkili olan faktörlerden bahsettik. Zira Resûlullah'a göre insanların yukarıda bah-settiğimiz özelliklerinin yanında, onların hareketlerinde etkili olan amillerin de tesbit edilip göz önünde bulundurulması, talimin başarılı olmasını sağlamak açısından önemlidir. Onun hadislerine bu açıdan bakılınca, insanların hareketlerinde etkili olan amilleri, onların sahip oldukları birtakım derûnî özelliklerin ve çevrenin oluşturduğunu görmekteyiz. Çevrenin ise, aile ve sosyal çevreyi ihtiva eden

maddî çevre; şeytan ve melekleri ihtiva eden manevî çevre olmak üzere iki kısımda mütalaa edildiğine şahit olmaktayız.

Son olarak, hata ve kusurlarımızın bağışlanmasını diler, çalışmamızın bütün safhalarında hertürlü yardımı esirgemeyen tez danışmanım sayın Prof. Dr. Abdullah AYDINLI Bey'e; tezimle ilgili olarak, gerek plân, gerekse müsevdde aşamasında, birtakım tavsiye ve tashihlerde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. İbrahim CANAN, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Doç. Dr. İbrahim BAYRAKTAR, Doç. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Doç. Dr. Abdullah ÖZBEK, Yrd. Doç. Dr. Tevhid BAKAN beylere ve emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

Erzurum 1996

KISALTMALAR

A.g.e.,	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
AÜİF.	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	:	Bin, İbn (oğlu)
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
DİA.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİF.	:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	:	Hicrî
MÜ		Marmara Üniversitesi
MÜİF.	:	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
nşr.	:	Neşreden (Tahkik eden)
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfalar
S.A.S.	:	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Tsh.	:	Tashih eden
Ts.	:	Tarihsiz
vd.	:	Ve devamı
vs.	:	Vesaire

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSİYETLERİNE VE YAŞLARINA GÖRE İNSANLAR

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANLARIN DAVRANIŞLARINDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER

GİRİŞ

Eğitimci olarak Hz. Peygamber'in insana bakışı konusunda ele alınan bu eserde, öğretim, peygamber ve insan konularına vurgu yapılacaktır.

Bu noktadan hareketle öncelikle, Hz. Peygamber ve hadislerden; insan ve eğitim probleminden ve şerh çalışmalarının genel durumundan bahsedilecektir.

1. Hz. Peygamber ve Hadîsler

Nübüvvet makamına lâyık görülen peygamberler, birer insandırlar. Ancak onlara vahiy gelmektedir. Bununla beraber, onlarda ayrıca; Allah vergisi bir kâbiliyet, ismet ve ğaybî ilme sahip olma gibi özellikler de bulunmaktadır.

Bu vasıflarla gönderilen peygamberlerin, bir de gönderiliş gayeleri vardır. Hz. Peygamber için bu gaye, kısaca Kur'ân-ı Kerîm'i teblîğ[1] ve "tebyîn"dir[2]. Hz. Peygamber de bu gayeye uygun olarak söz, fiil ve takrirleri ile, açıklamakla görevli olduğu hususları beyân etmektedir[3]. Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı teblîğ ve beyân ederken kullandığı vâsıtalar -ki bunlar, sözleri, fiilleri ve takrirleridir,-sünneti/hadîsi oluşturmaktadır.

Mü'minler için Hz. Muhammed, Kur'ân âyetlerini mübârek ağzından duydukları, inançlarının harekete dönüşmesini, davranışlarında görüp buldukları odak ve örnek şahsiyettir[4]. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu noktaya dikkat

---

1. Meselâ bk. el-Mâide, 67; el-A'râf, 62.
2. Meselâ bk. en-Nahl, 44.
3. Bk. Ebû İshak eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, III, 308, IV, 3.
4. İsmail Lütfi Çakan, "İslâmî Yapılanmada Sünnet", *Hadisin Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniv. İlâhiyat Fak. ve Samsun İlim YaymaVakfı 1993, s. 2.

çekilmiş ve: *"Resûlullahta sizin için güzel örnekler vardır"*[5] buyurulmuştur. Bununla da kalınmamış birçok âyette, Resûlullah'a itaat emredilmiştir. Durumu bu olan Hz. Peygamber'in hadîslerinin, müslümanlar için arzettiği ehemmiyet, kısaca şöyle sistemleştirilebilir:

Kur'ân'ı Anlamak

Hadîsler, şu hususlarda Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olurlar:

a. Kur'ân'ın mücmellerini (kısa ve öz âyetlerini, hükümlerini) açıklamak[6].

b. Kur'ân'ın müşkillerini (anlaşılması güç âyetlerini) açıklamak[7].

c. Kur'ân'ın bazı mutlak (salt, kayıtsız, şartsız) hükümlerini takyîd etmek (bir kayda, bir şarta bağlamak).

ç. Kur'ân'ın bazı âmm (umûmî) hükümlerini, tahsîs etmek (bir şeye, bir kimseye ayırmak).

d. Kur'ân'ın bazı hükümlerini te'kid etmek[8].

Hz. Peygamber'e uymak

Her müslüman, Hz. Peygamber'e itaat etmekle mükelleftir. Pekçok âyet-i kerîmede bu husus belirtilmektedir[9].

---

5. el-Ahzâb, 21.
6. eş-Şâtibî, *a.g.e.*, IV, 12.
7. eş-Şâtibî, *a.g.e.*, IV, 12.
8. Bk. eş-Şâtibî, *a.g.e.*, IV, 12 vd; Abdullah Aydınlı, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, İst., Timaş Yay. 1987, s. 13-14.
9. Bk. en-Nîsâ, 59, 65, 80; el-Ahzâb, 36.

Bu kısa bilgilerden hareketle Hz. Peygamber, hüküm koyma bakımından Kur'ân'la aynı otoriteye sahiptir denilebilir. Bu, yukarıda değinildiği gibi, Hz. Peygamber'in, doğrudan vahye bağlı meselelerde vahye[10], bir kısım âlimlerce "sünnet" olarak anlaşılan[11], Kur'ân'da "kitab"la birlikte Hz. Peygamber'e indirildiği bildirilen "hikmet"in[12] kaynağı kabul edilen ilhama bağlı meselelerde bu ilhâma, sâir hususlarda da ictihâd-ı nebevîsine istinat etmesinden neş'et etmektedir"[13].

Allahu Teâlâ, müslümanları, Resûlullah'a itaatle mükellef kılmıştır. İtaat yükümlülüğünü sadece vahye dayalı meselelere bağlarsak, Allah'a itaatle birlikte Resûle itaati emreden âyetlerdeki "Resûl'e itaat" kaydını anlamamız mümkün olmaz. Bu durum, bilhassa Hz. Peygamber'den sonra gelen müslümanlar için, onun hadîslerle bize intikal eden sünnetine uyma mecburiyetini ifade eder[14]. Yine eğer sadece Kur'ân'la yetinmek gerekli olsaydı bunu herkesten önce Hz. Peygamber bilir ve Kur'ân dışında ayrıca bir de vasiyyet yazdırmaya teşebbüs etmezdi[15]. Binâenaleyh sünneti bir tarafa bırakıp Kur'ân'ı kendi anlayışlarına göre yorumlamak isteyenler, Hz. Peygamber'in; "*Sizden, koltuğuna yaslanmış olarak kendisine benim emrettiğim veya nehyettiğim emirlerimden bir emir*

---

10. Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şeriflerde, Hz. Peygamber'e gelen vahiylerin, Kur'ân'dan ibaret olmadığını, doğrudan veya dolaylı olarak belirten ifadeler vardır (Aydınlı, *a.g.e.*, s. 15). Bu hususta şu âyet-i Kerîmeler'e bakılabilir: el-Bakara, 142-144; et-Tahrîm, 3; el-Haşr, 5. Aynı konuyla ilgili şu hadislere de bakılabilir: Müslim, Selâm, 17 (IV, 1709), Cennet, 64 (IV, 2199), İmân, 153 (I, 94); Buhârî, İlm, 25 (I, 18), Vudû', 37 (I, 31), Cenâiz, 1 (I, 141); Tirmizî, İmân, 18 (V, 27), Cihâd, 32 (IV, 212).

11. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Kilâbî, İst., Kültür Yay., 1985, s. 22.

12. Bk. en-Nisâ, 113; Âli İmrân, 164.

13. Aydınlı, *a.g.e.*, s. 14-15.

14. Aydınlı, *a.g.e.*, s. 15.

15. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ank., Fecr Yay., 1993, s. 161.

ulaştığında "Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuza tâbi oluruz" diyen birisiyle asla karşılaşmayayım"!"[16] hadîsinin muhatabı olmaktadırlar. Böyle yapmak, bu ümmetin ilk nesli sahâbîlerin bile yapmadıklarını yapmaya kalkışmaktır. Kur'ân'ın nüzûlüne şâhit olmuş olan o nesil, bütün müşkillerini Resûlullah'a sorarak hallediyorlardı. Vefatından sonra da O'nun sünnetine başvurmak suretiyle meselelerine çözüm getirmişlerdir. Onlar biliyorlardı ki, vahyi getirip teblîğ edene uymadıkça, vahyi onun gibi yorumlamadıkça, Kur'ân'a karşı olan insaf ve itaat borcu ödenememiş olurdu[17].

Birtakım açıklamalar yapmak, Hz. Peygamber'in görevidir. Bu açıklamalar ise, Kur'ân metnine ilave birtakım bilgilerin var olduğu anlamına gelir ki, bu bilgiler de bize Hz. Peygamber'in sünneti aracılığıyla intikal etmektedir[18]. Binâenaleyh sünnet, Kur'ân'dan sonra ikinci şer'î kaynak durumundadır. Hz. Peygamber de zaman zaman bu duruma dikkat çekmiştir. Meselâ onun "*Sünnetime sarılın*"[19], "*Sözün en güzeli Allah'ın sözüdür; hidâyetin en güzeli de Muhammed'in hidâyetidir*"[20], "*Size emrettiğimi alın, nehyettiğimden de sakının*"[21], "*Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, bana isyan eden de Allah'a isyan etmiş olur*"[22], "*İlim üçtür: (...), Muhkem âyetler; sâbit*

---

16. Ebû Dâvud, Sünnet, 5 (II, 610); Tirmizî, İlm, 10 (V, 36); Erike hadîsinin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Özafşar, M. Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ank., Ankara Okulu Yay., 1988, s. 163-171.

17. Bk. Çakan, "İslâmî Yapılanmada Sünnet", s. 1-11.

18. Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 190.

19. Ebû Dâvud, Sünnet, 5 (II, 611); İbn Mâce, Mukaddime, 6 (I, 16). Erike hadîsinin farklı bir değerlendirmesi için bk. M. Emin Özafşar. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ank., Ank. Okulu Yay., 1998, s. 163-171.

20. Buhârî, İ'tisâm, 8 (VIII, 139).

21. İbn Mâce, Mukaddime, 1 (I, 3).

22. Bu hadîs, İbn Mâce'nin infirad ettiği hadîslerdendir (Bk. İbn Mâce, Mukaddime, 1(I,4).

sünnetler ve âdil farîza (ferâiz)dir"[23] gibi hadîslerinde bu durumu görmekteyiz. Zira sünnet Kur'ân'ı anlamaya yöneliktir. Hatta bazı durumlarda sünnetin Kur'ân'da olmayan birtakım hükümleri de ihtiva ettiği konusunda görüş belirtenler de olmuştur[24]. İster Kur'ân'ı açıklayan sünnet olsun, isterse ilâve hükümler ihtiva eden hadîsler olsun; müslümanlar bunlara itaat etmekle yükümlüdürler[25]. Çünkü bunu Kur'ân emretmektedir.

İslâm teşrî'inde "Sünnet"in, Kitab (Kur'ân)'dan sonra ilk kaynağı teşkil ettiğini[26] belirttikten sonra bir noktaya daha dikkat çekmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. İslâm tarihi içinde sünneti kaynak ve prensip olarak kabul etmeyip inkâr eden herhangi bir mezhep görülmemiştir. Ancak, sünneti prensip olarak kabul etmekle beraber, onun sözlü ve yazılı belgeleri demek olan hadîslere yer yer itiraz eden kişi ve gruplara zaman zaman rastlanagelmiştir[27]. Bu itirazlar ise genelde, hadîslerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sahih olup olmaması noktasında olmuştur ki hadîs ilimlerinden olan "Cerh ve Ta'dil İlmi" nin nihaî hedefi de aslında bunu tesbit etmektir.

Önemine kısaca temas ettiğimiz sünnet hakkında ilk asırlardan beri birçok çalışma yapılmıştır, zamanımızda da yapılmaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalar genel olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi sünnetin yeniden değerlendirilmesi yönündedir ki, bu çalışmalar, ya sünnet

---

23. Ebû Dâvud, Feraiz, 1 (II, 133); İbn Mâce, Mukaddime, 8 (I, 21)

24. Bu konu için bk. eş-Şâtibî, *a.g.e.*, IV, 52-55.

25. Sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili olarak meselâ bk. Hayrettin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İst., İSAV, s. 127-150; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri, Rey Yayıncılık 1994.

26. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ank., AÜİF Yay. 1988, s. 11; İsmail Lütfi Çakan, "Sünnete Yönelik Tartışmalar", *Bilgi ve Hikmet (Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi)*, No. 6 (Bahar 1994) s. 113.

27. Çakan, "Sünnete Yönelik Tartışmalar", s. 113.

konusundaki bazı tenkitlere karşı onu müdafaa amacına, ya da bazı islâmî meselelerin hadîsler ışığında ele alınması amacına yöneliktir[28]. İkincisi ise, sünnet kavramının ve bağlayıcılığının sorgulanmasına ve yeni bir anlayış getirmeye yöneliktir. Bu iki çizgi gitgide belirginleşmiş ve gelenekçi (muhafazakâr) ile yenilikçi (modernist) gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. "Gelenekçi"lerle, "bugünkü meselelere geçmişte çözüm arayan ve geçmişi mutlak otorite kabul edenler", "yenilikçiler"le de, "geçmiş kültüre değer vermekle birlikte, onun kutsallaştırılmasına karşı çıkan, kendi düşüncesini ve anlayışını merkeze alan ve geleneği bu anlayışın ışığında değerlendirenler"in kastedildiği söylenmektedir[29].

Esasen sünnet hakkında araştırma yapan ve eser yazanları bu iki şıktan birisi içerisinde görmek veya görmeye çalışmak, görecelikten öteye gidemez. Bunun yerine yapılan çalışmaların hangi mahiyette olmasının daha verimli olacağı konusuna eğilmek gerekir.

2. Şerhler

Dinî metinler, hukukî ifadeler, felsefî ve hikemî sözler, gerek cümle yapısı gerek taşıdığı kelimeler bakımından, diğerlerinden farklı bir yapıya sahiptirler. Bilhassa mukaddes dinî metinler, çok nüanslı bir ifade zenginliği gösterirler. Basit bir dilbilgisi ve sathi bir kültürle, bunların aslına uygun, hatasız ve eksiksiz olarak anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bu özelliği dolayısıyla, onların, çeşitli yönleriyle açıklamasının yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur[30].

---

28. Kırbaşoğlu, "*İslâm Düşüncesinde Sünnet*", s. 39.

29. Bk. Kırbaşoğlu, "Gelenekçilik ile Yenilikçilik Arasında Sünnet", *Bilgi ve Hikmet (Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi)*, No. 7 (1994) s. 52.

30. Ali Yardım, *Hadis II*, İzmir, Dokuz Eylül Üniv. Yay. 1984, s. 113.

Bu durum İslâm Dinînin iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve Hadîs-i şerifler için de söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'in açıklamalarına "tefsîr", hadîslerin açıklamalarına "şerh" denilmektedir[31]. Şerhler, hadîslerdeki garîb ve nâdir kullanılan kelimelerin manalarını ihtiva eden lügatler (Garîbu'l-Hadîs) ile hicrî üçüncü asırda başlamıştır. Daha sonraları, el-Hattâbî'nin "Meâlîmu's-Sünen" ve "Î'lâmu's-Sünen" isimli Ebû Dâvud ve Buhârî üzerine yazdığı şerhler gibi şerh kelimesi kullanılmadan kaleme alınmış kısmî şerhler ile gelişmesini sürdürmüş, bilâhere, açıkca şerh adıyla ve muhtelif bakış açılarına göre yazılmış büyük, hacimli[32] eserlere kavuşmuştur[33].

Hadîs edebiyatı terimi olarak şerh[34], herhangi bir hadîsin veya birçok hadîsi ihtiva eden bir hadîs kitabının "kavâid-i arabiyye ve usûl-i şer'iyye hasebince bi-kadri't-tâka"[35] açıklanması sonucu meydana getirilen eser demektir[36]. Ne var ki, bir devir için son derece doyurucu olan bir açıklama, daha sonraki bir devir için fazla tatminkâr olmayabilir. Yapılan bu açıklamaların bir kısmı hayatiyetini uzun müddet korumuş olmasına rağmen, diğer kısmı yeni ilmî gelişmeler sonunda değerini kaybedebilmektedir. Buna rağmen asıl metin -ki bizim burada kastettiğimiz, hadîslerdir- daima canlılığını korumaktadır[37]. Dolayısıyla devamlı yeni şerhlere ihtiyaç duyulmuş ve yeni şerhler

---

31. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İst., MÜ Yay., 1985, s. 130; Yardım, *a.g.e.*, s. 113.

32. Meselâ Buhârî şerhi *Umdetu'l-Kârî*, *Fethu'l-Bârî* gibi şerhler bu hacimli şerhler türündendir.

33. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 129-130.

34. Çakan, *a.g.e.*, s. 130.

35. Taşköpri-zâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzı'ati'l-Ulûm*, nşr. Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebû'n-Nûr, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, II. 377.

36. Çakan, *a.g.e.*, s. 130.

37. Bk. Yardım, *a.g.e.*, s. 113.

yazılmıştır. Öyle ki Taşköprizâde'nin de dediği gibi oldukça fazla şerh mevcuttur[38]. Yazılan bu yeni şerhler de yıllar geçtikçe, zamanın gerisinde kalmış ve başka yeni şerhlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç, çeşitli sebeplerden kaynaklanmış olabilir. Keşfü'z-Zunûn sahibi Hacı Halîfe, yapılan yeni bir çalışmanın özetle şu sebeplere istinat etmesi gerektiğini belirtir: Müellif; ya hakkında hiç eser yazılmamış bir konuda, ya yazılmış ama noksan kalmış bir konuda eser yazar, ya muğlak bir şeyi şerheder, ya uzun bir konuyu ihtisar eder, ya farklı şeyleri bir araya getirir, ya karışık bir şeyi tertib eder, ya da musannıfın hata ettiği bir şeyi düzeltir[39].

Hadîs edebiyatındaki şerh, hâşiye ve ta'lik gibi çalışmaları incelediğimizde, yukarıda bahsi geçen sebeplerden birine veya birkaçına istinat ettiğini görmekteyiz. Hadîs şerhleri hangi sebeple yazılmış olursa olsun, muhtevası itibariyle, temelde üç şekilde karşımıza çıkmaktadırlar:

1. Bir kısım şerhler, bir hadîs kitabında geçen bütün hadîsleri çeşitli yönlerden açıklamayı hedefler[40].

2. Bir kısım şerhler, bazı hadîslerin ihtiyaç duyulan yönlerini açıklamayı hedefler[41].

3. Diğer bir kısım şerhler ise, belirli bir konuyla ilgili hadîsin veya hadîslerin çeşitli yönlerden açıklanmasını hedefler[42].

---

38. Taşköprî-zâde, *a.g.e.*, II, 377.

39. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İst., MEB Basımevi 1971, I, 35.

40. Buhârî'nin meşhur şerhlerinden biri olan "*Umdetü'l-Kârî*" ve "*Fethu'l-Bârî*" bu özelliği taşımaktadırlar.

41. Meselâ, el-Hattâbî'nin şerhleri genelde bu yapıdadır.

42. es-Suyûtî'nin, "*Müntehe'l-Âmâl fî Şerhi Hadîsi İnnema'l-Âmal*" adlı eserini bu kısma misal verebiliriz. (nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1986).

Ancak en çok birinci kısım şerhlerle karşılaşmaktayız.

Yapılan şerhlerde, şekil bakımından bir kısım farklılıklar mevcuttur. Taşıdıkları bu şeklî farklılıklara göre şerhler, yine üç kısma ayrılmaktadırlar:

1. Metnin tamamı veya bir kısmı yazılarak yapılan "kâle-ekûlü" şerhleri,

2. Metnin tamamı verilmeden, sadece şerhedilen yere işaret için "kavluhû" ifadesi kullanılarak yapılan şerhler,

3. Metin ile şerhlerin karışık olduğu "memzûc" şerhler[43].

Şerhler hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra, zamanımız hadîsçilerinin yaptıkları şerhlerin muhtevası ve şerh edebiyatının nasıl şekillenmesi gerektiği konusuna değinmek istiyoruz.

Günümüzde, çeşitli şerhlerin yapıldığını müşahede etmekteyiz. Bu şerhler genelde -Türkiye için- tercümeyle karışık şerhler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yani bir hadîs kitabı tercüme edilirken, o kitapta geçen hadîsler, daha önce yapılmış çeşitli şerhlerden derlenen bilgilerle ve bazen de mütercimin kendi ilaveleriyle birlikte şerhedilmektedir[44].

Bu tür şerhlerin faydasını inkâr etmemek ve hadîs şerh edebiyatına katkılarını kabul etmekle beraber; ihtisaslaşmanın hâkim olduğu zamanımızda, bir konuyla ilgili bütün hadislerin bütün olarak yorumlanmasının başka bir ifadeyle, hadîslerin "mevzû'î şerhler"inin yapılmasının daha faydalı olacağına inanmaktayız. Bu şekildeki şerhler ile, "bir konudaki hadîslerin bütün olarak ele alınıp değerlendirilmemesi şeklindeki bir

---

43. Bk. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 37; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 132-133.

44. Mesela bk. Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İst., Sönmez Yay. 1973; Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İst., Kahraman Yay. 1982; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ank., Akçağ Yay. 1988; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî Tercemesi*, İst., Ötüken Yay. 1987.

eksiklik"[45], ortadan kalkmış olacaktır. Bu eserde kullanılan "Mevzû'î şerh" ifadesiyle, "Bir konudaki hadîsin veya hadîslerin, çeşitli yönlerden şerhedilmesi" kasdedilmektedir.

Kelâm, Tefsir, İslâm Hukuku gibi Anabilim Dalları yanında, Hadîs Anabilim Dalı diye ifade edilen "Hadîs İlmi"nin, bu tasnifle de kalmayıp, "Hadîs Usûlü ve Tarihi" ve "Hadîs" Bilim Dalları diye alt bilim dallarına ayrıldığı ve ihtisaslaşmanın en ince konulara vardığı bir dönemde, hadîs çalışmalarının da bu durumdan nasibdar olması gerekmektedir. Hadîs Usûlü ve Târihi Bilim Dalının konusu bellidir. Dolayısıyla bu bilim dalında ihtisas yapan hadîsçilerin yapacakları çalışmaların, Hadîs Usûlü ve Târihiyle ilgili olması tabiîdir. Bunun gibi Hadîs Bilim Dalında ihtisas yapan akademisyenlerin de bu bilim dalıyla ilgili çalışmalar yapması gerekmektedir. Böylece "Hadîs İlmi"yle ilgili konular, uzmanlarınca incelenmiş ve değerlendirilmiş olacaktır. "Hadîs Bilim Dalı"nın alt konularından biri de, hadîsleri anlamaya yönelik çalışmalardır. Bunlardan bir kısmını ise şerhler oluşturmaktadır. Kanaatimizce, bu çeşit çalışmaların, yukarıda zikrettiğimiz "mavzû'î şerh" anlayışı içerisinde yapılması, hadîslerin daha iyi ve konu bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Biz, "Hadîs Anabilim Dalı"nda ihtisas yapan araştırmacılardan bir kısmının, bu konuya eğilmesi gerektiğine inanıyoruz. Hadîslere ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e yöneltilen tenkitlerin büyük çoğunluğunun, hadîsleri anlayamamaktan veya hadîslerin modern bilimler ışığında şerhedilememesinden kaynaklandığı kanaatini taşıyoruz. Mevcut hadîs şerhleri, hadîslere, genellikle Lügat ve Fıkıh İlmi açısından bakmaktadırlar. Halbuki hadîsler sadece bu ilimlerle ilgili bilgiler taşımamaktadırlar. İncelendiğinde görülecektir ki, hadîslerde,

---

45. Ali Osman Ateş, "Günümüzde Hadislerin Değerlendirilmesinde Göz Önüne Alınması Gereken Bazı Hususlar ve Hadîsin Geleceği İle İlgili Bazı Düşünceler", *Hadisin Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniv. İlâhiyat Fak. ve Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı 1993, s. 115.

yirminci yüzyılda şekillenmiş olan Eğitim, Psikoloji, Sosyoloji gibi disiplinlerle ilgili oldukça değerli bilgiler mevcuttur. Bundan daha önemlisi, öyle hadîsler vardır ki, onların bu ilimler olmadan anlaşılması veya değerlendirilmesi neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla, bizim "mevzû'î şerh" diye ifade ettiğimiz şerh anlayışında, hadîslerin, hadîs ilimleriyle birlikte, ilgili diğer bilimler açısından yorumlanması anlayışı da vardır. Böylece hadîslerin sadece ibadetle ilgili "dinî metinler" şeklinde anlaşılması ortadan kalkmış olacak ve insanla ilgili her meselede hadîslerden istifade edilecektir. Bu teşebbüs, hadîslerin, zikredilen disiplinlere uydurulması şeklinde anlaşılmamalıdır. Yapılacak şey, hadîslerde mevcut olan psikolojik, sosyolojik, terbiyevî vs. unsurları, asrın idrakine sunmaktır. Ancak burada, klâsik şerhlerimizde de bu konularla ilgili orijinal ama sınırlı bilgilerin olduğunu belirtmek isteriz.

İşte bu eserde, böyle bir hedef gözetilmiştir. Başka bir ifadeyle, bizim bu çalışmamız, "mevzû'î şerh" espirisiyle, yani bir konuyla ilgili hadîslerin, hadîs ilimlerine bağlı kalınarak, diğer ilimlerden de istifadeyle şerhedilmesi ve değerlendirilmesi şeklinde kaleme alınmıştır.

Eserimizde konu olarak "insan"ı seçtik. İnsan, en güzel bir biçimde yaratılmış[46], herşey onun hizmetine verilmiştir[47]. Neticede insan Allah'a dönecektir[48]. Allah, bu dönüşün kendi istediği biçimde olmasını sağlamak için, İslâmı göndermiştir. Binaenaleyh din, bir anlamda vâsıtadır. Dinî, Allah'ın istediği gibi insanın kendisine dönüşünü sağlayan inançlar ve öğretiler bütünü olarak anlamak yanlış değildir. Nitekim dinî, "İlâhî bir kânun olup, akıl sahibi ve buluğ çağına erişmiş olan kimseleri,

---

46. Bk. et-Tîn, 4.

47. Bk. el-Câsiye, 13.

48. Bk. el-Bakara, 46, 156.

maddî ve manevî hayatlarında, hayra ve iyiliğe götüren bir delil"[49] şeklinde tarif edenler de bulunmaktadır.

İslâma göre insan, hayvanlardan, cemâdattan hatta, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup hayatını Allah'ın dilediği şekilde geçirdiği müddetçe, meleklerden de üstündür. Bu kadar önemli olan insan hakkında acaba neler biliyoruz ve bilgilerimizin kaynağı nedir?

3. İnsan Problemi

Çağımızın ve gelecek çağların en önemli problemi "insan"dır. İnsan kimdir ve nedir? Bu sorunun cevabını bulmak, gerçekten zordur[50]. İnsan kavramı, diğer bütün kavramların odak noktasıdır. Bu yüzdendir ki, insanın kendine bakışı ve kendini yorumlayış tarzı, onun diğer bütün kanaat ve görüşlerini temellendirecek ve onları derinden etkileyecek bir niteliktedir. Bunun için diğer bütün problemlerin çözüme kavuşması, insanın kendi kendisini çözmesine bağlı görünmektedir[51].

Genel olarak canlı varlıklar ilmi, özel olarak da insanın kendini inceleyen ilim, arzu edilen düzeyde ilerlemiş değildir. İnsan, son derece kompleks ve birbirinden ayrı incelenemeyecek unsurları ihtiva eden, parçalanmaz bir bütündür. İnsan denen bu bütünün ve onu oluşturan unsurların dış âlemle olan ilişkilerini tesbit edebilecek yeterli bir metot yoktur[52]. Halbuki insan kendisini ilgilendiren herşeyin ölçüsü olmalıdır. Oysa insan katkıda bulunduğu bu âlemde bir yabancıdır. Bu âlemi kendisi

---

49. Hasan Şahin, "İnsan-Din İlişkisi", Kayseri, *EÜİF Dergisi*, No. 1 (1983), s. 118.

50. Ahmed Arvasi, *İnsan ve İnsan Ötesi*, İst., Burak Yayınevi 1988, s. 65.

51. Şahin, "İnsan Din İlişkisi", s. 111.

52. Bk. Alex Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, İst., Yağmur Yay. 1983, s.22.

için teşkilatlandırmayı bilememiştir, çünkü kendi tabiatına dair doyurucu bir müsbet bilgisi yoktur[53].

İnsan hakkındaki tetkikler, değişik tekniklerle yapılabilir. Bu tetkiklerde birbirinden ayrı ilimlerden faydalanılabilir. Tabiîdir ki bu ilimlerden herbiri, ancak kendi tekniğinin imkân verdiği soyutlamayı yapar[54]. Bütün bunların yanında bir gerçek vardır ki, o da ilmin bugünkü durumunun insanı kuşatamadığıdır[55]. Cansız varlıklar ilimlerinin, canlı varlıklar ilimlerine nazaran muazzam ilerleme kaydetmiş olması, insanlık tarihinin en feci hadiselerinden biridir. Zekâmızla kurulan çevre, bize uygun değildir[56]. Binâenaleyh bu gidiş bizi kendimize ulaştıramayacaktır. Aklın kanunları, insan bilgisini kuşatacak bir kıvraklığa ve hayatiliğe sahip olmayan donmuş kalıpları ifade etmektedir[57]. İnsanı tanımak için ortaya konan hükümler, âdeta insanın inkârı anlamına gelecek niteliktedir[58]. Bunun sebeplerinden en büyüğü insanın maneviyatının göz önünde bulundurulmamasıdır. Halbuki insan, bir bedene, bir de rûha sahiptir. O, bu iki unsurun birleşmesiyle insandır. Ruhun beden üzerindeki hakimiyetinin müsbet olup olmaması, aynı zamanda, insanın yaratılışına uygun hareket edip etmediğini göstermektedir. İnsandan istenen, "nefhâ-i ilâhî" diye de ifade edilen rûhun, bedene hâkim olmasıdır. Rûhun bedeni emri altına almasının en başta gelen şartı Allah'a îmandır. Öyleyse, insana îmanın mahiyeti öğretilmelidir. İman yerine, sadece ahlâk öğrenimiyle yetinmek, başarının baştan akamete uğraması

---

53. Carrel, *a.g.e.*, s. 48.
54. Carrel, *a.g.e.*, s. 22.
55. Ahmed Arvâsi, *Kendini Arayan İnsan*, Ank., Akçağ Yay. 1972, s. 11.
56. Carrel, *a.g.e.*, s. 48.
57. Arvâsi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 11
58. Arvâsi, *İnsan ve Ötesi*, s. 64.

demektir. Çünkü, kalp ve vicdanı temizleme işinde, ahlâk öğrenimi îmanın yerini tutamamaktadır[59]. Toplumda görülen başıboşluğun, itaat ve disiplin azlığının sebebi, itaat ve disiplinin kiymetini îmandan almamış olmasıdır[60]. Aslında teknolojik imkânlar ve psikoloji alanındaki en son gelişmeler sonucu, günümüz eğitim sisteminde şaşırtıcı gelişmeler kaydedilmiştir. Ama bütün bunlara rağmen, yine de bırakın parlak başarılar elde etmeyi, pekçok bakımdan, sonuç başarısızlık olarak karşımıza çıkmaktadır[61]. Öyleyse biryerlerde yanlış yapılmaktadır. Bu da insanı tanıyamama ve insanı, insan olmasına göre değil, insan arzularına göre yetiştirme gayretinden doğan bir yanlıştır. Halbuki, insanı insanca yaşatmak ve onu lâyık olduğu şekilde eğitmek için onu çok iyi tanımanın gerekli olduğu münakaşa edilemez bir husustur. Nitekim, eğitim ilimleriyle uğraşanlar, psikolojisiz çalışmanın abes olduğunu ifade ederler[62]. Öyleyse, gerçek eğitimcinin insanı, madde köleleğinden kurtarıp, sonsuz yükselme yoluna sevketmesi[63] için, insana bizzat kendini ve diğer insanları tanıtması[64] gerekir.

Ancak insan, kendini ve diğer insanları nasıl tanıyabilir?

İnsan, bunu birtakım bilimler vasıtasıyla belli ölçüde başarabilir. İnsanın bedenî yönü, labaratuvar konusudur. Bu yüzden insan bedeni bazı ilimler sayesinde, yapılan gözlem ve deneylerle bilinebilir. İnsanın bu yönünün bilinmesinde fazla bir sıkıntı yoktur. Çünkü bu, onun gözle görülen, elle tutulan bir

---

59. F. Foerster, "Terbiyede Îmânın Rolü", *Niçin Allah'a İnanıyoruz*, Hisar Yay., s. 69.

60. Foerster, *a.g.e.*, s. 68.

61. Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Fatih Selim, İst., Düşünce Yay. 1980, s. 20.

62. Hayrâni Altıntaş, *İnsan ve Psikoloji*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay. 1989, s. 290.

63. Foerster, *a.g.e.*, s. 70.

64. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 290.

yönüdür. Buna karşılık, insanın manevî yönünü bilmek, bu kadar kolay değildir. Sosyoloji gibi grup olarak insanların davranışlarını inceleyen, Psikoloji gibi insanların iç dünyalarını araştıran bilimler vardır. Bu bilimler vasıtasıyla, insanların iç dünyalarıyla ilgili birtakım bilgiler elde edilebilir. Bu bilgi elde etme aşamasında, genelde gözlem, anket, mükâleme gibi usüller kullanılır. Ancak yapılan bu araştırmalar sınırlı sayıdaki insanlara dayanmakta ve izâfilik ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla alınan sonuçlar, her zaman güvenilir ve geçerli olmayabilir.

Bizim inancımıza göre, insanı Allah yaratmıştır ve onu en iyi Allah bilmektedir. Zira Allahu Teâlâ, "*Andolsun ki insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne fısıldadığını biliriz, (Çünkü) biz ona şah damarından daha yakınız*"[65] buyurmaktadır. Bu âyetle Allahu Teâlâ, değil insanın zâhirini, insanın içinden geçen düşünceleri bile bildiğini[66], beyân etmektedir.

Allahu Teâlâ'dan sonra, en yüksek ve en seçkin insan zekâsının, idrakinin ve şuurunun zirvesini temsil eden peygamberler gelmektedir. Onlar, doğuştan, üstün bir yaratılışa sahip olarak, Allah ile olmak istidadını idraklerinde çırılçıplak olarak bulurlar. Allah, her insana şah damarından daha yakın olduğu[67] halde, peygamberler tamamen bu işin şuuru içindedirler. Bu idrakleri zaman zaman daha da derinleşir, yücelir ve duyuların çokluğu, esareti, sınırlılığı, fâniliği, izâfiliği erir gider. O anda Allah ile olmanın saâdeti içinde olurlar. Bu durumda, peygamber idrakinde insanın fâni, âciz ve sınırlı varlığının hiçbir işi yoktur[68]. Bu hal bazen diğer insanlar için de

---

65. Bk. Kâf, 16.

66. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, İst., Yeni Ufuklar Neşriyât 1988-1991, I, 22.

67. Bk. Kâf, 16.

68. Arvâsi, *İnsan ve İnsan Ötesi*, s. 93.

söz konusu olabilir[69]. Kendisinde bütün insanî değerlerin birlikte olgunlaştığı, geliştiği kâmil insan için bu durum mümkündür. Zira onda hiçbir olgunluk eksik değildir. Ama bu hal peygamberler için daha çok mümkündür.

Netice olarak, herşey emrinde olan insanın, insanı tanıması zorunludur. İnsanı tanımada, bize göre en güvenilir kaynaklar, ilâhî menşeli olan kaynaklardır ki, bunlar Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîslerdir. Daha sonra da, modern bilimlerin bu iki kaynağı destekleyen ve onlarla teâruz etmeyen sonuçları gelmektedir. Ancak böyle olursa, insan hakkında elde edilen bilgiler, güvenilir ve geçerli olabilir.

4. Eğitim Problemi

İnsanlık tarihi kadar eski olan eğitim hakkında birçok tarif yapılmıştır. Bu tariflerden bazılarına göre eğitim: "İnsanları, belli amaçlara göre yetiştirme süreci"[70], "Bireylerin, toplumun standartlarını ve yaşama yollarını kazanmasında etkili olan tüm sosyal süreçler"[71], "Davranış kazandırma işi"[72], "İnsanı, içgüdülerinin esaretinden kurtarıp yüce insanlığa ve özel değerlere yükseltmek"[73], şeklinde ifade edilmiştir[74]. Bu tarifler

---

69. Bk. Carrel, *a.g.e.*, s. 28.

70. Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ank., REPA Eğitim Yay., s.5.

71. *A.g.e.*, s. 11.

72. *A.g.e.*, s. 25.

73. Foerster, *a.g.e.*, s. 71.

74. Eğitim için yapılan diğer bazı tarifler de şöyledir: "Zihni, çevreden gelen tesîrlerin meydana getirdikleri her çeşit şekillendirme ve yetiştirme" (Bedi Ziya Egemen, *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*, Ank., AÜİF Yay. 1965, s. 69; "İnsandan insana olan her tesîr"(Egemen, *a.g.e.*, s. 69), "Aklın ve metodun, insan hayatı üzerindeki teknik tatbikatı" (Egemen, *a.g.e.*, s. 71), "Çocuğun kuvvetlerinin oluşmasında tesîr sahibi olan her ameliye" (Salih Abdulaziz ve Abdulaziz Abdulmecid, *et-Terbiye ve Turuku't-Tedrîs*, Kahire, Dâru'l-Meârif, I, 11), "çocuğu

onun herkes tarafından farklı şekilde anlaşıldığını göstermektedir.

Zaten formal ve informal eğitim süreçleri birlikte düşünüldüğü zaman, eğitimin geniş kapsamlı ve karmaşık bir süreç olduğunu anlamak mümkündür. Bu açıdan eğitimi zaman ve mekân yönünden sınırlandırmak mümkün değildir.

Eğitim, toplumun en geniş ve çok yönlü faaliyet alanlarından biridir. Zira insan, hayatı boyunca eğitimle iç içedir[75]. Dolayısıyla insan yetiştirmek gibi ağır ve mesuliyetli bir işi, gerçeğin bütün şümûlü içinde ele almayan, keyfî tahditlere tâbi tutan anlayışların ortaya koyduğu bir terbiye kavramını benimsenmek doğru olmaz[76]. Eğitimin çağlara ve şahıslara göre farklı tarif edilmesinde de bunu görmekteyiz. Öyle ki, bu düşüncelerin içerisinde "eğitimin okul yaşında başladığını" söyleyenler[77] bile olmuştur

Öyleyse, terbiye edici tesirlerin biryandan sınırsız denecek kadar geniş ve mutlak olduğu düşüncesine karşılık, terbiye işinin yalnız plânlı ve şuurlu tesirlere, hatta yanlız okul ve

---

mütekâmil insan olarak sihhat, akıl, ruh, ahlâk gibi muhtelif açılardan yetiştirme ve geliştirme"(Mikdat Yalçın, *et-Terbiyetü'l-Ahlâkiyyetü'l-İslâmiyye*, Mısr, Mektebetü Hancî 1977, s. 54), "İnsan şahsiyetini yıkan ve yapan şeylerin bilinmesi" (Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, İst., MÜİF Vakfı Yay. 1989, s. 19 (Abdulaziz Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ından naklen).

75. Formal olmayan (informal) Eğitim, hayat içinde kendiliğinden oluşan bir süreçtir. Amaçlı ve planlı değil, gelişigüzeldir. Formal olmayan eğitim sürecinin iki önemli öğrenme yolu, gözlem ve taklittir. Çok küçük toplumlarda Eğitim tamamen informal yollarla gerçekleştirilir. Formal Eğitim ise, amaçlıdır. Önceden hazırlanmış bir proğram çerçevesinde planlı olarak yapılır ve öğretim yoluyla gerçekleştirilir. Eğitim, başlangıcından bitişine kadar özel bir çevre içinde kontrollü olarak yürütülür. Ülkemizde formal Eğitim, örgün ve yaygın Eğitim olmak üzere iki biçimde sistemleştirilmiştir (Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 6-7).

76. Egemen, *Terbiye İlminin Problemleri*, s. 61.

77. Bk. H. Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, İst., Milli Eğitim Basımevi 1967, s. 157.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Nazariye ve sistemlerin ele aldıkları "terbiye" kavramı, gerçek münasebetler içinde tetkik ve tahlil olunmamış ve bu yüzden cemiyetteki mana ve şumûlünü kaybetmiştir. Böylece aklî yolla tarif ve tavsîfe çalışılan bu kavram, terbiye hadisesinin bütününü ihata etmek kudretinden mahrum kalmıştır[79].

Burada bir de "ta'lim/öğretim"den bahsetmek gerekmektedir. Bu ilimle uğraşanlar, genelde bir eğitim-öğretim münasebeti veya farkı bulmaya çalışmışlardır. Kimine göre "öğretim faaliyeti, duygu ve düşünce hayatının değişmesine yardım eder. Yani, düşünce ve duygularımızı tanzim eder. Eğitim faaliyeti ise, aksiyonlarımızı, hareket ve davranışlarımızı yönetir, kontrol eder ve kuvvetlendirmeye çalışır"[80]; kimine göre "hayat boyu süren, ferdin eğitimini; okulda plânlı programlı olarak yürütülen kısmı ferdin öğretimini oluşturur"[81]. Kimine göre "terbiye/eğitim, ferdin kuvvelerinde ve kaabiliyetlerinde tesir sahibi olan her gelişme nevine denir. Ta'lim ise, hocadan talebeye birtakım malumatların aktarılmasına denir"[82], kimine göre ise "Eğitimde, bilgi dahil hertürlü yaşantı üzerinde durulur. Bu yaşantılar, rastlantı şeklinde ortaya çıkmış olabilir. Öğretim ise, güdümlüdür, plânlıdır, programlıdır, desteklidir"[83], "Terbiye ta'limle müsâvidir denildiği gibi, terbiye daha umûmî, daha şumüllü diyenler ve bunun aksini söyleyenler de vardır"[84].

---

79. Egemen, *a.g.e.*, s. 62.

80. M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İst., MÜİF Vakfı Yay. 1984, s. 1 2.

81. Fatma Varış ve Diğerleri, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ank., AÜ Yay. 1991, s. 17.

82. Abdulaziz ve Abdulmecid, *a.g.e.*, I, 59.

83. Varış, *a.g.e.*, s. 17.

84. Mikdad Yalçın, *Ehdâfu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Gâyetüha*, Riyad, Dâru'l-Hüda 1989, s. 20.

ta'limle müsâvidir denildiği gibi, terbiye daha umûmî, daha şumüllü diyenler ve bunun aksini söyleyenler de vardır"[84].

Eğitim ve öretimle ilgili bu farklı kavramsal bilgileri ilerde yapacağımız birtakım atıfların daha kolay anlaşılması için vermiş bulunuyoruz. Bütün bu izahlardan anlaşılacağı üzere, ne eğitim ve öğretimin tarifi, ne de bunlar arasındaki ilişki henüz üzerinde herkesin ittifak edeceği bir şekilde kesin olarak ifade edilmemiş görünmektedir.

Üzerinde bu kadar tartışma olan ve halen tam bir tarifi bile yapılamamış olan eğitimde, esas sıkıntılardan biri de hedefleri seçmede ortaya çıkmaktadır[85]. Acaba eğitimde hedef, gaye nedir?

Terbiyeden gayenin "iyi vatandaş yetiştirmek" olduğu hususunda beşerî terbiye metodları hemen hemen birleşirler. İslâm ise, kendini bu dar sınırların içine hapsetmez. Bütün gayretini, "iyi vatandaş yetiştirme" işine bağlamaz. Bilâkis İslâm, daha büyük, daha şumüllü bir gayenin gerçekleşmesi için çalışır. İşte İslâmın önemle üzerinde durduğu gaye, "iyi insan"[86], başka bir ifadeyle "kâmil insan" yetiştirmektir. Bu, insânî manada, ihâtalı bir insandır. Derinliklerinde yatan mutlak cevheri bilen bir insandır. Bu eğitimde gaye, dünyanın şu ya da bu bölgesinde bir vatandaş olması itibariyle değil, insan olması hasebiyle bir insan yetiştirmektir[87]. Bu genel gayeyi birtakım

---

84. Mikdad Yalçın, *Ehdâfu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Gâyetüha*, Riyad, Dâru'l-Hüda 1989, s. 20.

85. Bk. Ali Halil Mustafa Ebü'l-Ayneyn, *Felsefetü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, Mektebetü İbrahim el-Halebî 1988, s. 135.

86. Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, çev. Ali Özek, İst., Hisar Yay. 1975, s. 19.

87. Kutub, *a.g.e.*, 19.

ifadesi içinde mündemictir. Bu gayeyi, "mütekâmil insan yetiştirmek"[89] şeklinde ifade etmek de müsavidir.

İslâm, iyi insan yetiştirmek için giriştiği fiil ve hareketlerinde insanları, sapıklıklar içinde bocalayan, herbiri hareket tarzını kendi kötü emellerine göre çizen başıboş şaşkın topluluklar halinde bırakmaz. İnsanlık için yararlı ve gerekli olan bu "iyi insan"ın vasıflarını bir dikkat ve açıklık içinde tahdit eder ve insanları, o gayeyi gerçekleştirmeye ulaştıracak metodu plânı ve programı çizer[90]. Bütün bunları, yarattığı insanı göz önünde bulundurarak yapar. Başka bir ifadeyle, insana göre eğitim uygular. Bunu Kur'ân'da görmek mümkündür. Kur'ân, Allah'ın dilediği gibi, yüksek amelî hayatın tafsilatlarını bize öğretir. Bu konuda Kur'ân en ufak bir şeyi ihmal etmemiş, hepsini bize öğretmiştir, tâ ki cinsî terbiyeye kadar[91]. İslâm, öğretilen bu hususların öğrenilmesini ve yapılmasını istemektedir[92]. Bu da ancak insanların bu konuda terbiyesiyle mümkündür[93]. Onun için başta Hz. Peygamber kendisini "muallim" olarak îlan etmiştir.

Araştırmamızın konusunu oluşturan ve, "âlem-i suğrâ" veya "zübde-i âlem" diye ifade edilen insanın, bütün yönleriyle incelenmesi, bir eser çerçevesi içinde mümkün olmayacak kadar geniştir. Bu sebeple konuyu sınırlandırıp daha önce de belirttiğimiz gibi, modern bilimler açısından hadîslere bakılması espirisine de uyarak, insanı, öğretim açısından incelemek istedik. Zira eğitimciler, hadîslerin eğitim açısından sistematik bir

---

89. Bekr, *Felsefetü't-Terbiye*, s. 175.

90. Kutub, *İslâmı Terbiye Metodu*, s. 20.

91. Ahmed İsmail Yahya ve İsa Abduh, *Hakîkatu'l-İnsan*, Kahire, Dâru'l-Meârif, I, 119.

92. Bk. Muhammed Es'ad Tales, *et-Terbiye ve't-Ta'lîm fi'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'l-İlm 1957, s. 46.

93. Hâlid b. Abdirrahmân, *Vucûbu'd-Da've İle'l-Kitâb ve's-Sünne bi-Fehmi Selefi'l-Ümme ve Minhâcu Cemâ'ati't-Teblîğ fî Zâlik*, Kahire, Dâru Sâbit 1990, s. 91.

incelenmesi, bir eser çerçevesi içinde mümkün olmayacak kadar geniştir. Bu sebeple konuyu sınırlandırıp daha önce de belirttiğimiz gibi, modern bilimler açısından hadîslere bakılması espirisine de uyarak, insanı, öğretim açısından incelemek istedik. Zira eğitimciler, hadîslerin eğitim açısından sistematik bir tahlilinin yapılmamış olmasını ve şerhlerin, eğitimle ilgili yeterli açıklamalar yapmamalarını, Hadîs İlmi açısından bir noksanlık olarak görmektedirler[94]. Eserin bir hadîs çalışması olması sebebiyle, konunun başlığını, İslâm terbiye kitaplarında sık sık kullanılan ve bu açıdan müştehir hadîs olma özelliğini taşıyan "Ben ancak bir muallim olarak gönderildim" hadîsinden mülhem olarak, "Bir Eğitimci/Muallim Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Telakkisi" şeklinde belirledik. Bu konuyla, insana, sınırlı bir açıdan bakmış olacağız. Başka bir ifadeyle, bu çalışmanın diğer adı; "Ben ancak Bir Muallim Olarak Gönderildim" Hadîsi Açısından Hz. Peygamber'in İnsan Telakkîsi"dir. Bununla biz, Hz. Peygamber'in insanları nasıl öğretip eğittiğini değil, bir muallim olarak insanı nasıl anladığını ve nasıl anlattığını ortaya koymağa çalışacağız.

5. Metot

Araştırmamızı yaparken daha önce de belirttiğimiz gibi hadîslere dayanacağız. Hadîsler içerisinde bütün hadîslerden istifade etmeye gayret etmekle beraber, araştırmamızın "asl hadîsleri (konunun üzerine bina ettirildiği)"ni merfu' (Resûlullah'a ait) hadîsler oluşturacaktır. Konumuzun başlığındaki "...Hz. Peygamber'in..." ifadesinden de bunu anlamak mümkündür.

---

94. Bk. Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Konya, Esra Yay. 1991, s. 15.

durum çalışmamız için bir kusur sayılmamalıdır. Nitekim konu espirisine göre ele alınan eserlerde, tekrar kaçınılmaz bir durumdur. Öyle ki, Buhârî'nin Sahîhinde mevcut tekrarların sebebi olarak da bu durum gösterilmektedir[95].

Bu eserde, diğer hadîs kaynaklarından istifade edilmekle beraber, "Kütüb-i Tis'a (Dokuz temel hadis kaynağı)" esas alınmıştır. Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizî ve Nesâî'de geçen hadîslerin, ihtiyaç duyşulmadığı müddetçe sihhat durumlarını verilmemiş, ancak, anlaşılması güç, akla, tarihî verilere vs. ters gibi görünen ve zihinde istifham uyandıran hadîslerin sihhat durumlarına işaret edilmiştir. Bu arada İbn Mâce'nin "zevâid" (Beş temel hadîs kaynağında olmayıp İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bulunan hadîsler) hadîslerine dikkat çekilmiş ve sihhat durumları dipnotlarda değerlendirilmiştir.

Bunun yanında "Sahîh" ve "Hasen" hadîsleri kullanmak konusunda esnek davranılmış, ancak, zayıf hadîsler, eğer bir konuda "asl" (bir konu üzerine bina ettirildiği hadîs) olarak alınmışsa, âyetler ve diğer hadîslerle desteklenme yoluna gidilmiş, zayıflıklarına da dikkat çekilmiştir. Zayıf hadîsleri kullanmama gibi bir uygula tercih edilmemiş, aşağıda da belirtildiği üzere, gerekli görüldüğü yerlerde onlardan istifade edilmiştir.

Bilindiği üzere zayıf hadîs, "sahih ve hasen olma özelliğini taşımayan hadîstir"[96]. Dolayısıyla âlimlerimiz bu tür hadîslerle

---

95. Bk. Canan, *a.g.e.*, I, 201-202.

96. Bk. en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şerefiddin eş-Şâfi'î, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1986, s. 26; Abdulhak ed-Dehlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*, ta'lik: Selman el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1987, s. 59; Celâlu'ddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, ta'lik: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî 1989, 1/144; Muhammed Cemaluddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 108.

Bilindiği üzere zayıf hadîs, "sahih ve hasen olma özelliğini taşımayan hadîstir"[96]. Dolayısıyla âlimlerimiz bu tür hadîslerle amel etme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak, bu konuda başlıca üç ana görüş vardır:

1. Zayıf hadîslerle mutlak olarak amel edilmez.

2. Zayıf hadîslerle mutlak olarak amel edilir.

3. Zayıf hadîslerle bazı şartlarla amel edilir:

3.1. Zayıf hadîslerle ahkâm konularında amel edilmez. Amellerin fazîletleri ile ilgili konularda amel edilir.

3.2. Bazı şartlarla ahkâm konularında da zayıf hadîslerle amel edilebilir:

3.2.1. Başka zayıf hadîslerle ve diğer birtakım delillerle takviye edilen hadîslerle ahkâmda amel edilir.

3.2.2. İsnadları zayıf da olsa, muhtevâsıyla ümmetin amel edegeldikleri hadîslerle, ahkâm konusunda amel edilir.

3.2.3. İhtiyata daha uygunsa, zayıf hadîsle ahkâmda amel edilir.

3.2.4. Herhangi bir konuda zayıf hadîsten başka delil yoksa, zayıf hadîs re'ye tercih edilerek, zayıf hadîsle amel edilir[97].

---

96. Bk. en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şerefiddin eş-Şâfi'î. *et-Takrîb ve't-Teysîr*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut. Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1986, s. 26; Abdulhak ed-Dehlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*, ta'lik: Selman el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1987, s. 59; Celâlu'ddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, ta'lik: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî 1989, 1/144; Muhammed Cemaluddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 108.

97. Selahattin Polat, "*Zayıf Hadislerle Amel*", Kayseri, EÜİF Dergisi, No. 1 (1984), s. 83-109. Zaif hadîsle amel konusunda ayrıca şu eserlere bk. el-Kâsımî, Kavâidu't-Tahdîs , s. 113-114; el-Hatîb. el-*Muhtasaru'l-Vecîz fî Ulûmi'l-Hadîs*, s. 157-160; Hâşim, *Kavâidu Usûli'l-Hadîs*, s. 89-93; et-Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü'l-Meârif 1985, s. 65-66; el-Hafnâvî, *Dirâsâtun Usûliyye fi's-*

Kavram tartışması yapılan yerlerde, kavramın geçtiği hadisin sadece ilgili kısmı verilerek, ihtisar yapılma yoluna gidilmiştir. Yine bazen, eserin hacmini genişletmemek için, bir konuyla ilgili bir hadisin metni bütün olarak verilmemiş, ilgili hadise atıf yapılmıştır. Zaman zaman da gerekli görülen yerlerde, hadîsle ilgili teknik detaylara inilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Hz. Peygamber'in Kullanımında Öğretim ve Öğretimle İlgili Kavramlar

1.1.1. Öğretim/Ta'lim

Kavram olarak öğretim kelimesinin içeriğine en yakın olan kelime ta'lim olduğu için, bu eserde ta'lim ve öğretim eşanlamlı olarak kullanılacaktır.

Fiili mazisi "Alime" olan bu kelime, "İlm" fiilinden menkuldür. "Ta'lîm" ise, tef'il vezninden masdardır. Öğretmek manasına gelir. Aynı fiil "tefe'ul" vezninde, tedricî olarak öğrenmek manasına gelir[1]. Bu kelime, "Manaları tasavvur için nefsi uyarmak"[2] şeklinde tarif edilmektedir. Ta'lim kelimesine, "öğrenenin nefsinde bir eser meydana getirene kadar tekrar etmek ve çoğaltmak suretiyle bir tesir meydana getirmek"[3] şeklinde bir mana da verilmektedir.

Ta'lîm kelimesinin hadîslerdeki manasını, bu konudaki birkaç hadîsten hareketle vermek istiyoruz.

1. "*Yedi yaşındayken çocuklara namazı öğretin*"[4]

2. "*Ferâizi öğrenin ve onu insanlara öğretin*"[5]

3. "*İki şeye hased olmaz: Allah'ın kendisine mal verip onu Allah yolunda harcayana ve Allah'ın kendisine ilim verip de onunla hükmeden ve onu insanlara öğretene*"[6]

---

1. Asım Efendi, *a.g.e.*, IV, 411.
2. Râğıb el- İsfehani, *Müfredât*, s. 344.
3. el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 344.
4. Tirmizî, Mevâkit, 182 (II, 259).
5. Hâkim, "*Müstedrek*"inde bunu sahih saymıştır. İbn Ma'în, Buhârî ve Nesâî bunu za'îf saymışlardır (İbn Mâce, Ferâiz, 1 (II, 908).
6. Buhârî, Zekât, 5 (II, 112).

4. "*(...) Ehlinizin yanına dönün, onların yanında kalın ve onlara öğretin (...)*" [7]

5. "(...) *İlim ancak öğrenmekle olur*"[8]

6. "*Üç kişi vardır ki onlara iki ecir vardır: (Biri de), Yanında bir cariye olan, onu te'dîb eden ve te'dîbini güzel yapan; ona öğreten ve öğretimini güzel yapan sonra da onu azad edip onunla evlenen kimsedir*"[9]

7. "*Öğretilmiş(Muallem) köpeğini gönderdiğin zaman* (...)"[10]

8. "*Müsade et de sana faydalı bilgiler öğreteyim*"[11]

9. "*(...) Bana sorduğunuzdan daha hayırlı birşey size öğreteyim mi?*"[12]

10. "*Ya Rabbî! Ona kitabı öğret* (...)"[13]

11. "*(...) Kur'ân'daki en büyük sûreyi sana öğreteceğim (...)*"[14]

12. "*Kim ok atmayı öğrenir de ondan sonra unutursa, bana isyan etmiş olur.*"[15]

13. "*Öğretilmiş köpeğinin avladığından Allah'ın ismini an ve ye; öğretilmemiş köpeğinle avladığın avı da (diri iken) yetişip boğazlarsan ye*"[16]

---

7. Buhârî, Ezân, 17 (I, 154); Edeb, 27 (VII, 77).
8. Buhârî, İlm, 10 (I, 25).
9. Buhârî, İlm, 31 (I, 32), Enbiyâ, 48 (IV, 142).
10. Buhârî, Vudû', 33 (I, 51); Tirmizî, Sayd, 6 (IV, 56).
11. Buhârî, Vekâle, 10 (III, 64).
12. Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, 9 (IV, 208).
13. Buhârî, Fedâilu'l- Ashâb, 24 (IV, 217).
14. Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, 1 (V, 146).
15. İbn Mâce, Cihâd, 19 (II, 940).
16. İbn Mâce, Sayd, 3 (II, 1070).

14. "*Mü'min kişinin öldükten sonra kendisine ulaşan amelinden ve hayırlarından bir kaç tanesi: Öğrettiği ve yaydığı ilim (...)*"[17]

15. "*Bir ilim öğreten kimseye, öğrettiği ilimle amel eden kimselerin kazandığı sevabdan birşey eksiltmeden bir misli verilir*"[18]

16. "Sizin en hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğreten kimsedir"[19]

17. "Cebrâil, abdesti bana öğretti"[20]

18. "Memleketinize dönseniz de öğrendiklerinizi onlara öğretseniz"[21]

19. "(...)Ey Âişe, onu sana öğretmem uygun değildir (...)"[22]

20. "Allah'ım! Bana öğrettiğin ilimden beni yararlandır. Faydalanacağım bilgileri bana ihsan eyle Ben ateş azabından Allah'a sığınırım"[23].

Hz. Peygamber'in, içerisinde "ta'lîm"den müştak kelimeler kullandığı bütün hadîsler bunlar değildir. Ancak zikrettiğimiz bu hadîslere bakarak Hz. Peygamber'in, ta'lîmi hangi manada kullandığına dair bilgi edinmek mümkündür.

Bütün bu hadîslere bakarak evvela ta'limin muhatabının sadece insanlar olmadığı, hayvanlar için de ta'limden bahsedildiğini görmekteyiz. Zira hadîslerde "*Kelbun muallem*"

17. İbnu'l-Manzûr'a göre isnadı hasen, Zevâid'de ise isnadı garibdir (İbn Mâce, Mukaddime, 20 (I, 88).

18. İbn Mâce, Mukaddime, 20 (I, 88).

19. İbn Mâce, Mukaddime, 16 (I, 77); Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 21 (VI, 108).

20. İbn Mâce, Tahâret, 58 (I, 157).

21. Buhârî, Ezân, 49 (I, 167).

22. Ibn Mâce, Du'a, 9 (II, 1268).

23. İbn Mâce, Du'a, 2 (II, 1260).

ifadesi geçmektedir ki, bu ifade ta'limin hangi manaya gelirse gelsin, hayvanlar için de söz konusu olduğunu göstermektedir.

Ta'limin insanlara yönelik olan şekline gelince, bu da ta'lim ettirilen şeye göre birkaç kısma ayrılmaktadır. Bunların başlıcaları: Fiillerin ta'lîmi, fikirlerin ta'limi ve sözlerin ta'limi.

"Ta'lîm" kelimesinin, "abdest", "atmak", "namaz" gibi kelimelerle bağlantılı olarak kullanılmasını genel olarak fiillerin ta'limine; "ilim", "hayr" gibi kelimelerle bağlantılı olarak kullanılmasını fikirlerin ta'limine; "sûre", "Kur'ân" gibi kelimelerle kullanılmasını sözlerin ta'limine misâl verebiliriz.

Konuyla ilgili olan diğer bazı "hükmen merfu", "mevkuf" ve "maktu'" hadîslerde de aynı durumu görmekteyiz. Meselâ, ta'limin zaman zaman, "kelime"[24], "tahiyyat"[25], "ezan"[26], "söz"[27] gibi kelimelerle kullanılmasını onun sözlere şâmil olduğuna; "rukû' ve sucûd"[28], "amel"[29], "namaz"[30], "abdest"[31] gibi kelimelerle kullanılmasını, onun fiillere şâmil olmasına; "re'y (görüş)"[32], "iman"[33], "hayır ve şer"[34] gibi kelimelerle kullanılmasını onun düşünceye şâmil olmasına misâl olarak gösterebiliriz.

Bütün bunlara istinaden, Hz. Peygamber'e göre ta'limi: "Birtakım söz, fiil ve düşüncelerin, bir maksada binaen, başka-

---

24. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 117 (I, 372); Buhârî, Daavât, 56 (VII, 164); Tirmizî, Mevâkit, 26 (I, 367); Buhârî, Cihâd, 25 (III, 209).
25. İbn Hanbel, I, 376.
26. Ebû Dâvud, Salât, 28 (I, 192); Tirmizî, Mevâkit, 26 (I, 367); İbn Mâce, Ezân, 2(I, 235).
27. Ebû Dâvud, Vitr, 5 (I, 452).
28. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 41 (I, 308).
29. İbn Han bel, IV, 299.
30. İbn Hanbel, I, 418; Buhârî, İsti'zân, 18 (VII, 132); İbn Mâce, İkame, 72 (I, 336).
31. İbn Hanbel, IV, 161.
32. Buhârî, İ'tisâm, 9 (VIII, 149)
33. İbn Mâce, Mukaddime, 9 (I, 23).
34. Buhârî, Menâkib, 25 (IV, 178); Dârimî, Mukaddime, 32 (I, 106).

sına aktarılması olayı" olarak ifade etmek mümkündür. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'i bir öğretimci olarak kabul etmek daha uygundur. Çünkü öğretimde gayeli bir eğitim söz konusu olduğu halde, eğitimde bir gaye olamayabilmektedir ki informal eğitimin bir kısmı bu şekildedir. O, bütün hal ve fiilleriyle ashabına ve dolayısıyla müslümanlara birşeyler öğret-meyi arzulamıştır. Gerek Kur'ân'da ona itaati emreden âyetler , gerekse bizzat onun kendisini örnek göstermesiyle ilgili hadîsler bunu göstermektedir. Yani bütün bu hallerde bir gaye vardır. Halbuki eğitimde, bazan farkına varmadan ve bir gaye olmadan da insan birşeyler öğrenebilmektedir. Yine toplum da farkına varmadan insana çeşitli şekillerde etki edebilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in öğretiminde, insan toplumdan kendisi farkına varmadan birşeyler öğrense de, bunun arka plânında bir gaye vardır ve o toplum, bu gayeye göre yetiştirilmiştir. Dolayısıyla insan farkında olsa da olmasa da daha önce plânlanmış bazı şeyleri öğrenmektedir.

Öğrenim işi insanlar için mümkün olduğu gibi, insanın dışındaki varlıklar için de söz konusu olabilmektedir.

Yine, ta'limin kaynağının devamlı insan olması da gerekmez. Bu kaynak, Allahu Teâlâ veya Cebrâil olabildiği gibi bazan bir cin[35] de olabilir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'e göre ne "ta'lim" ameliyesi insanlarla sınırlı, ne de "muallimlik /öğreticilik" insanlarla sınırlıdır. Başka bir ifadeyle, "ta'lim" ameliyesi, hem insanlara hem insan dışı varlıklara yönelik olduğu gibi, "muallim" de hem insan, hem insan dışı bir kaynak olabilir.

Bütün bunlardan sonra, ta'limde Hz. Peygamber'e göre kimin ağırlıklı olduğu konusu gelmektedir. Verdiğimiz hadîslerden de anlaşıldığı gibi ta'lim ve taallümde (öğretim ve öğrenim-

---

35. Bu konuya kehânet bahsinde değinilecektir.

de) ağırlık insandadır. Bunun sebebi olarak, Hz. Peygamber'in insanlara ve cinlere gönderilmesi, hadîslerin ise yine insanlar tarafından insanlara aktarılmış olması, Hz. Peygamber'in sürekli insanlar arasında olması, insanların irade sahibi olması gibi sebepler zikredilebilir. Aynı şekilde "muallimlik" de ağırlıklı olarak insanlarla ilgili görünmektedir.

Hz. Peygamber'in hadîslerinde söz konusu olan bu duruma âyetlerde de rastlamaktayız. Kur'ân-ı Kerîm'de "ta'lîm" ve ondan müştak kelimeler 44 yerde geçmektedir[36]. Kur'ân-ı Kerîm'de de bu kelime insanlarla sınırlı değildir ve hayvanlar için de kullanılmıştır[37]. İnsanlara yönelik ta'lim ise, hadîslerde olduğu gibi fiillere, fikirlere ve sözlere yöneliktir. Meselâ "Ta'lim"in zaman zaman "kalem" gibi kelimelerle kullanılmasını[38] onun fiillere şâmil olmasına; "esmâ", "Kur'ân", "kitab"[39] gibi kelimelerle kullanılmasını onun sözlere şâmil olmasına; "te'vil", "hikmet"[40] ile bağlantılı olarak kullanılmasını ise onun düşüncelere şâmil olmasına misâl verebiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'de de "muallim"liğin insan dışı olabileceğine dair âyetler mevcuttur. Meselâ Kâbil'in kardeşi Hâbil'in cesedini nasıl ortadan kaldıracağını bir kargadan öğrenmesi olayını[41] buna örnek gösterebiliriz. Bunun yanında, "***Rabb'imiz, onlara kendi içlerinden, senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitab ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder***"[42] gibi âyetlerde de, ta'limin insanlar tarafından yapıldığını görmekteyiz.

---

36. Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İst., el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1982, s. 474-475.
37. Bk. el-Mâide, 4.
38. el-'Alak, 4.
39. Bk. el-Bakara, 31, 151; er-Rahmân, 1-4; el-Cum'a, 2; Ali İmrân, 164.
40. Bk. el-Bakara, 129-151; Ali İmrân, 169; el-Cum'a, 2; Yusuf, 101.
41. Bk. el-Mâide, 31.
42. Bk. el-Bakara, 151, 129; el-Cum'a, 2; Ali İmrân, 164.

Buraya kadar "Ta'lim" kelimesi ve onun muştaklarını ihtiva eden âyet ve hadîsler üzerinde durduk. Bu kelimelerin, hangi manalarda kullanıldıklarını göstermeye çalıştık. Zira bu kelimelerin ifade ettikleri manayı ortaya çıkarmakla, onların ism-i fâili durumunda olan "muallim" kelimesinin de ifade ettiği mana ortaya çıkmış olacaktır. Bu bilgilerden anladığımıza göre, ta'lim, birtakım söz, fiil ve düşüncelerin bir gayeye matuf olarak başkasına aktarılması ameliyesidir. "Muallim" ise, "ta'lim"in ism-i fâili olması hasebiyle bu işi yapandır. Başka bir ifadeyle muallim, bir takım sözleri, fiilleri ve düşünceleri başkalarına aktarandır. Bu faaliyeti yapan, insan olduğu gibi insan dışı bir varlık da olabilir. Yine bu faaliyet, insana yönelik olabildiği gibi insan dışındaki bazı varlıklara yönelik de olabilir.

Burada "muallim" kelimesinin ism-i fâil kalıbıyla kullanılışına değinmek istiyoruz. Muallim kelimesinin, ism-i fâil şeklinde Hz. Peygamber'e nisbetle kullanılmasına "Kütüb-i Tis'a" içerisinde sadece Müslim, İbn Hanbel ve İbn Mâce'de rastladık. Hz. Peygamber'in muallimliği konusunda bu hadîslere değineceğiz. Ancak ta'lim, ism-i fâil kalıbında başkalarına nisbetle de kullanılmıştır. Meselâ, "Muallim Huseyin"[43] ve "Mu'az b. Cebel muallim olarak bize geldi"[44] şeklindeki ifadeler bunu göstermektedir.

1.1.2. Eğitim/Terbiye

Hz. Peygamber "terbiye"[45] kelimesini, lugat manasıyla da içiçe olarak şu hadîste kullanmıştır: "*... Sonra o sadaka*

---

43. Buhârî, Taksîr, 18 (II, 40), Îmân, 7 (I, 9).

44. Buhârî, Ferâiz, 6 (VIII, 6).

45. "Terbiye" kelimesinin iki kökü vardır: Birincisi, "Rebâ-yerbû"dur. Bu kelime bir şeyin artması, nema bulması, yükselmesi manasına gelir (Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğa*, nşr. Abdusselam Mahmud Harun, Kahire, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî 1972, II, 483). "Tef'îl" babından olan "terbiye" de, bir şeye neşvu nema vermek, büyütmek, yükseltmek manalarına gelir (İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, İst., TÜRDAV 1982, s.

*Rahman'ın elinde **artar (terbû)** ve sizin birinizin erkek küheylan tayını veya devesinin yavrusunu titizlikle **büyüttüğü (yürebbî)** gibi, Rahmân da o sadakayı sahibi için önemle büyütür...* "[46].

Burada kullanılan "yürebbî" kelimesi, hadîsin daha sonraki cümlesinden de anlaşılacağı üzere büyütmek, çoğaltmak manasında[47] kullanılmıştır. Zira "rebâ" aslında "ziyade" manasına gelmektedir[48].

Başka bir hadîste, İbn Abbas "*Rabbânîler olunuz*"[49] âyetini tefsîr ederken "er-Rabbânî: Büyümeden önce, küçükken insanları terbiye eden kimsedir"[50] diyerek "terbiye" kelimesini bu manada kullanmıştır. Yine Mücâhid'den nakledilen bir haberde de, cahiliye döneminde insanların köpeklerini terbiye ettiklerinden bahsedilmektedir[51].

Dikkat edilirse birinci hadîste "terbiye" kelimesinin fiil-i muzarisi olan "yerbâ" kelimesi, büyütmek ve çoğaltmak manalarına kullanılmıştır. Ayrıca bu kelime, ilk kullanılışında Allah'a nisbet edilmekte, ikinci kullanılışında da insanlara nisbet edilmektedir. Başka bir ifadeyle birincide terbiye eden Allah Teâlâ, ikincide ise bu terbiye işini yapan insanlardır. Yine bu

---

27). Kelime bu mana Kur'ân-ı Kerîm'de de zikredilmiştir (Bk. er-Rûm, 39; el-Bakara, 275). İkincisi, "Rebâ-yerbâ" fiilidir. Yetiştirmek manasına gelen bu kelime de "tef'îl" babından masdar olarak neşvu nemâ bulan herşey için kullanılır (İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 307).

46. Müslim, Zekât, 63 (II, 702).

47. Bk. Bedruddin el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, IV, 270.

48. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tannâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, İran, Müessesetü İsmâiliyyân 1347 (h.), II, 191-192.

49. Ali İmran, 79.

50. Buhârî, İlm, 10 (I, 25). Bu hadîs mu'allak'tır. Hatîb bu hadîsi "*Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*" adlı eserinde sahîh bir senedle rivâyet etmiştir (el-'Aynî, *Umde*, II, 43); Ayrıca Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî 1402 (h.), I, 132; Ebû'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife 1984, I, 377.

51. Dârimî, Mukaddime, 1 (I, 15).

hadîste, terbiyenin sadece insanlar için değil hayvanlar için de olabileceği vurgulanmıştır. Daha sonra Mücahid'den rivâyet edilen hadîste de terbiyenin bu manada kullanıldığına rastlamak-tayız.

Zikrettiğimiz ikinci hadîste ise bir âyette geçen ifade tefsîr edilmekte ve "Rabbânî" kelimesinin: "İnsanlar üzerinde bilgiyle siyaset icra eden, büyük bilgi elde etmeden önce küçük bilgilerle insanları terbiye eden kimse"[52] olduğu zikredilmektedir. Ahmed b. Yahya ise: "Âlimlere "Rabbâniyyûn" denilir. Çünkü onlar ilim öğretirler"[53] demekle, "terbiyeyi", "ta'lim" manasında kullanmıştır.

Naklettiğimiz bu bilgilerden şu sonuç çıkmaktadır: Hadîslerde kullanıldığı şekliyle "terbiye" kelimesi, "ta'lim" kelimesinde olduğu gibi, insan ve insan dışındakiler için kullanılır. Terbiye eden yani mürebbî insan olabildiği gibi, insan dışı da olabilir. Terbiye edilen ise, yine insan olabildiği gibi insan dışı varlıklar da olabilir. Bu manada terbiye ve ta'limin çoğunlukla aynı durumlar için kullanıldığını söylemek mümkündür.

1.1.3. Te'dîb

Hz. Peygamber, ve ashab "te'dîb"[54] kelimesini de ta'limle ilgili bir manada kullanmışlardır. Şu hadîslerde bu durumu müşahede etmekteyiz:

---

52. el-Aynî, *Umde*, II, 43.

53. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 43.

54. "Tef''îl" babından olan "te'dîb" kelimesi, ta'lîm eylemek manasına gelmektedir (Asım Efendi, *a.g.e.*, I, 72). Kelime, "*Lisânu'l-'Arab*"da da aynı manada kullanılmıştır. Yani "te'dîb" in ta'lîm" manasına geldiği belirtilmiştir (İbn Manzur, *a.g.e.*, I, 206). Bu kökten olan "edeb" ise: İnsanı bir faziletten başka bir fazilete yücelten güzel ve iyi hareketlerin tümüne denir (Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 65).

1. *"(...) Yanında bir cariyesi olan, onu* ***te'dîb*** *eden (eddebehâ) ve* ***te'dîbini*** *güzel yapan (...)"*[55]

2. *"Her kimin ki, bir câriyesi olur, onu* ***te'dîb*** *eder ve* ***te'dîbini*** *güzel yaparsa (...)"*[56]

3. *"Kişinin çocuğunu* ***te'dîbi****, bir sa' tasadduk etmesinden daha hayırlıdır"* [57]

4. *"Üç şey lehv (oyun) sayılmaz: Kişinin atını* ***te'dîbi*** *(...)"*[58]

5 *"Hiçbir* ***müeddib*** *yoktur ki, (...)"*[59].

6. *"****Müeddib*** *İbrahîm b. Selîm'den* (...)"[60]

7. *"Bu hadîsin, küttablarda çocuklara* ***öğretsin*** *diye* ***müeddibe*** *bildirilmesi lazımdır".*[61]

8. *"(Babam) Abdullah öldürüldü. Geride küçük kız çocukları bıraktı. Dul bir kadınla evlendim ki, onlara* ***öğretsin*** *ve onları* ***edeblendirsin"*** [62].

Verdiğimiz bu "merfû'", "mevkûf" ve "maktû'" hadîsleri incelediğimizde şunu görmekteyiz:

Birinci hadîste "te'dîb" kelimesi Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Bu hadîste te'dîb ile ta'lim kelimeleri ayrı ayrı zikredilmiş başka şeyler olduğu belirtilmiştir. Gerek ta'lim gerekse te'dîbin muhatabı olarak insanlar gösterilmiştir. Bu

---

55. Buhârî, İlm, 31 (I, 32); İbn Mâce, Nikâh, 42 (I, 629).
56. Buhârî, 'Itk, 16 (III, 123).
57. Tirmizî bu hadîsin "garîb" olduğunu söylemiştir (Tirmizî, Birr, 33 (IV, 297).
58. Ebû Dâvud, Cihâd, 23 (II, 16); Tirmizî, Fedâilu'l-Cihâd, 11 (IV, 149); İbn Mâce, Cihâd, 19 (II, 940).
59. Dârimî, Fadâilü'l-Kur'ân, 1 (II, 525).
60. Dârimî, Mukaddime, 1 (I, 14).
61. İbn Mâce, Fiten, 33 (II, 1363).
62. Buhârî, İstikrâz, 18 (III, 86).

ameliye yine insanlara yöneliktir. İkinci hadîste de aynı durumu görmekteyiz.

Üçüncü hadîste ise Resûlullah (S.A.S.), bu kelimeyi çocuklar için kullanmıştır. Burda te'dîb eden yetişkinler, te'dîb edilen ise çocuklardır.

Dördüncü hadîste, Resûlullah (S.A.S.) tarafından kullanılan bu kelime, hayvanlara yöneliktir. Burada te'dîb kelimesinin şumûlü bir derece daha genişlemekte ve insanların dışındaki hayvanlara da şâmil olmaktadır. Burada geçen "te'dîb", "ta'lîm" diye şerhedilmiştir[63]. Ancak buradaki ta'lîm, daha ziyâde hareketlere şâmil olan bir öğretim tarzı olmaktadır.

5. 6. ve 7. hadîslerde, "te'dîb"in ism-i fâili olan "müeddib" kelimesi kullanılmaktadır. Bu hadîslerden, "müeddib"in bir konuda kendini yetiştirmiş kimse olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadîslerde geçen müeddiblik, artık bir meslek durumundadır. 7. hadîste, birşey dikkat çekicidir. Burada Abdurrahman el-Muhâribî, bir hadîsin "müeddib"e bildirilmesi ve "müeddib" tarafından bunun çocuklara ta'lîm ettirilmesinden bahsetmek-tedir. Burada "müeddib" ta'lim ameliyesinde bulunan kimsedir. "Müeddib" ismini alan kişi, "te'dîb" etmek için "ta'lîm"i vâsıta olarak kullanmaktadır.

Sonuncu hadîste ise, sahabî tarafından kullanılan bu kelime, ta'limden farklı bir anlamda kullanılmıştır.

Bu hadîsler dikkatle incelenirse, sanki ta'limin, sözlere ve düşüncelere yönelik, te'dîbin ise, hareketlere ve fiillere yönelik olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu durum, genel bir kanaat olmaktan ileri gidememektedir. Zira "te'dîb"in, "ta'lim" manasına, kullanıldığını da görmekteyiz.

---

63. Bk. Ebû'l-'Ala Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, tsh. Abdurrahmân Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr., V, 266.

Burada şunu da belirtmek gerekir: Peygamber Efendimiz'in, kendisini murebbî ve müeddib olarak nitelendirdiğine rastlayamadık. Kanaatimizce Hz. Peygamber kendisini bu iki vasıftan tecrit etmemekte, ancak "muallim"lik vasfını bu iki vasfı, hatta daha sonra zikredeceğimiz vasıfları da içine alacak şekilde kullanmaktadır. Onun "muallim" olması, aynı zamanda "müeddib"lik ve "merebbî"lik vasfına da şâmil olmaktadır. Gerçi Buhârî şârihi el-'Aynî, te'dîbin ta'lime dahil olmadığını, çünkü te'dîbin merviyyâta taalluk ettiğini, ta'limin ise şer'iyyâta taalluk ettiğini, yani birincinin örfî, ikincinin ise şer'î olduğunu başka bir ifadeyle birincisinin dünyevî, ikincisinin dînî olduğunu söyle-mekte[64] ise de; bu durum daha sonraki devirler için söz konusu olabilir. Zira, Resûlullah'ın (S.A.S.), kelplerin ta'liminden söz etmesi, ta'limin sadece dinî manada olmadığını göster-mektedir. Kanaatimizce, Resûlullah (S.A.S.) devri için bu kelimeler ara-sında kesin sınırlar çizmek doğru değildir. Hz. Peygamber bunları zaman zaman birbirleri makamında kullanmıştır.

1.1.4. Ders

Hz. Peygamber'in dilinde, "ta'lim"le ilgili olan bir diğer kelime "ders"[65]dir. Hz. Peygamber'in bu kelimeyi kullandığı bazı hadîsler şunlardır:

---

64. el-'Aynî, *Umde*, II, 121.

65. "Derese" Fiili, okumak manasına gelmektedir (Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 113; el-'Aynî, *a.g.e.*, I, 75). İkinci hadîste olduğu gibi bazen bu kelime "ezberleme" manasına da gelmektedir (Bk. el-Mübârekfûrî I, 108). "tef'îl" babından olan "tedrîs" kelimesi kitap okutmak manasına gelmektedir (Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 917). "Derese" fiili bazen "Durûsu'l-ilm" (Buhârî, İlm, 34 (I, 33) "yedrusu'l-İslâme" (İbn Mâce, *Fiten*, 26 (II, 1344), "Yedrusu" (Dârimî, Mukaddime, 51 (I, 158) şeklinde kullanılır ki bu durumda kelime "ortadan kalkma" manasına gelmektedir.

1. *"Kâhinlerden öyle biri çıkacak ki, Kur'ân'ı çok iyi* ***okuyacak****. Öyleki kendinden sonra kimse onun gibi Kur'ân* ***okuyamayacak"***[66].

2. *"(...) O haktır. Onu* ***okuyun*** *ve* ***öğrenin"***[67].

3. *"Cebrâil, Hz. Peygamber'e Ramazanın her gecesinde mülaki olur, kendisiyle Kur'ân-ı Kerîm'i* ***müdarese ve müzakere*** *ederdi"*[68].

Kur'ân-ı Kerîm'de de bu kelime zaman zaman kullanılmaktadır[69]. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de, gerekse hadîslerde bu kelimenin daha ziyâde "okumak" manasında kullanıldığını görmekteyiz. Okumak, öğretim ve öğrenim yollarından biridir. Zira birinci ve ikinci hadîste, Hz. Peygamber'in önce okumayı, sonra da öğrenmeyi zikretmesi, bunu göstermektedir. Ancak öğrenmek için "okumak"tan başka yollar da olduğunu hatırlarsak, "okuma"nın, tek başına "ta'lim ve ta'allum" için yeterli olmadığını anlarız. Binâenaleyh, her ders bir ta'limdir ama her ta'lim bir ders değildir. Sonuncu hadîste ise aynı kelime "müfâele" babında zikredilmiş ve "karşılıklı olarak, süratle okumak" manasında kullanılmıştır[70].

1.1. 5 Teblîğ

Öğretme ile ilgili olarak kullanılan bir diğer kelime de "teblîğ"dir[71]. Lugat itibariyle "Îsâl (ulaştırmak)" manasına[72] kullanılan bu kelimeyle ilgili birkaç hadîsi nakletmek, kelimenin

---

66. İbn Hanbel, VI, 11.
67. Bu hadîs Tirmizî'ye göre Hasen-Sahîhtir (Tirmizî, Tefsîru Sûre, 38, 4 (V, 344).
68. Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 4).
69. Bk. el-A'râf, 169; el-En'âm, 105; Alu 'İmran, 79; el-Kalem, 37; Sebe', 44.
70. el-'Aynî, *a.g.e.*, I, 75.
71. Parladır, *Asr-ı Saadette Eğitim*, IV, 431.
72. İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII, 419.

Hz. Peygamber'in dilinde hangi manada kullanıldığını anlamak bakımından önemlidir.

1. "*(...) Burada bulunanlar, bulunmayanlara* ***ulaştırsın*** (...)"[73].

2. "*Bizden bir söz işitip, onu başkasına* ***iletinceye*** *kadar muhafaza edenin Allah yüzünü ak etsin*"[74]

3. "*Bir âyet de olsa, benden* ***teblîğ*** *edin (belliğû)*"[75].

Bu hadîslere dayanarak, kısaca "bir bilgiyi başkasına ulaştırmak" olarak ifade edebileceğimiz teblîğle Hz. Peygamber kendisini nitelendirmiş ve kendisinin mübelliğ olduğunu gösteren şu hadîsleri söylemiştir.

1. "*Ben ancak bir teblîğciyim (mübelliğ). Allah hidâyete erdirir*"[76].

2. "*Allah beni mübelliğ olarak gönderdi. Muannit (zorlaştırıcı) olarak göndermedi* ."[77].

3. "*Muhakkak ki Kureyş, beni Rabbim'in kelâmını teblîğ etmekten men ettiler* ".[78].

Bu hadîslerin yanısıra birtakım âyetlerde de Hz. Peygamber'in "mübelliğ"liğine dikkat çekilmiştir[79]. Bu âyetlerde de "teblîğ" ulaştırmak manasında kullanılmıştır. Birisine birtakım bilgileri ulaştırmak da bir nevi ta'limdir. Onun için Hz. Peygamber'in muallimliği incelenirken, onun mübelliğ olma vasfı da bu kavramın içinde yer alması hasebiyle incelenmelidir.

---

73. Buhârî, İlm, 9 (I, 24), İlm. 37 (I, 35)
74. Tirmizî, İlm, 7 (V, 33); Ebû Dâvud, İlm, 10 (II, 346).
75. Buhârî, Enbiyâ, 50 (IV, 145); Tirmizî, İlm, 13 (V, 39).
76. İbn Hanbel, IV, 101.
77. Tirmizî, Tefsîru Sûre, 66, 1 (V, 394).
78. Ebû Dâvud, Sünnet, 20 (II, 647); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (II, 73).
79. Bk. el-A'râf, 68, 62; el-Ahkâf, 23; el-Mâide, 67.

Başka bir ifadeyle, onun öğretimci ve teblîğci biribirinden ayrılamaz iki vasıftırlar.

1.1.6. Tebyîn

Hz. Peygamber'in hadîslerinde ta'limle yakın manada kullanılan bir diğer kelime ise "tebyin"[80]dir. Gerek Hz. Peygamberin kendi dilinden, gerek Kur'ân'ın dilinden gerekse ashâbın dilinden anlatılan bu görevin, "muallim"lik vasfiyla olan bağlantısını görmek için, yukarıdaki konularda olduğu gibi ilgili hadîsleri vermenin gerekli olduğuna inanıyoruz. Hz. Peygamber'in ta'liminde, teblîğin yerini görmemize yarayan hadîslerden bazıları şunlardır:

1. *"Bana hiçbir şey hakkında soru sormayınız. Eğer (bana herhangi bir şey hakkında) soracak olursanız size mutlaka açıklarım (beyyentü) (...)"*[81].

2. *"Resûlullah bize hutbe okuyarak sünnetimizi **beyan** ve namazımızı ta'lim eyledi"*.[82].

3. *"(...) Ömer şöyle dedi: Kur'ân'dan en son inen şey, riba âyetidir. Resûlullah onu bize **beyan** etmedi (lem yübeyyinha)"*[83].

Bu hadîslerde tebyin kelimesini kullanıldığını görmekteyiz. Bunun yanında birçok âyette de Hz. Peygamber'in mübeyyin olduğu zikredilmektedir[84]. Kısaca "açıklamak"[85] manasına gelen "tebyin" de, "ta'lim" usûllerinden biridir. Başka bir ifadey-

---

80. "Tebyin", açıklamak, maksadı ortaya çıkarmak manalarına gelir (Bk. İbn Manzır, *a.g.e.*, III, 67; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 174; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 162).

81. Buhârî, Fiten, 15 (VIII, 94).

82. Müslim, Salât, 62 (I, 303); Ebû Dâvud, Salât, 178 (I, 319).

83. Dârimî, Mukaddime, 18 (I, 64).

84. Meselâ bk. İbrahîm, 4; el-Mâide, 15, 19; en-Nisâ, 26; en-Nahl, 44, 64; Alu 'İmran, 118; el-Bakara, 219.

85. İbrahim Mustafa ve Diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I, 80.

le, "ta'lim" için gerekli olan metodlardan biri de "tebyin"dir ki, "ta'lim"i, "tebyin"siz düşünmek mümkün değildir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in tebyiniyle ilgili her husus, aynı zamanda onun öğretimciliğinin gereğidir ve onun içinde mündemiçtir.

1.1.7. Tefsîr

Hz. Peygamber'in ta'limle bağlantılı olarak kullandığı diğer bir kelime de tefsîrdir. Bu kelimeyi Hz. Peygamber kendisine nisbet ettiği gibi, ashab da ona nisbet etmiştir. Hz. Peygamber'in "*Ey Ali! Onu sana **tefsîr** edeceğim (seüfessirühâ = açıklayacağım)*"[86] hadîsi ve Hz. Ömer'in "*Resûlullah vefat etti. Onu bize **açıklamadı** (...lem yüfessirhâ"*"[87] şeklindeki ifadesinde bunu görmekteyiz.

"Tefsîr" kelimesi de bu hadîslerde "açıklamak" manasına, başka bir ifadeyle "beyân" manasında kullanılmıştır[88]. Nitekim, riba âyetiyle ilgili olarak Hz. Ömer'e nisbet edilen iki hadîsten birinde "beyan;" diğerinde "tefsîr" geçmektedir. Hz. Ömer her iki hadîste de aynı olayı anlatmaktadır. Tefsir ve beyan bu iki hadîste aynı manaya gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu şekilde kullanım ister Hz. Ömer'e ait olsun, isterse daha sonraları hadîsi manaca rivâyet eden ravilere ait olsun; her iki halde de bu iki kelimenin birbiri yerine kullanıldığını görmekteyiz. Binâenaleyh, tefsîrin ta'limle olan münasebeti; tebyinin ta'limle olan münasebetiyle benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in tefsîrde bulunduğu her konuda, her yerde onun muallimliğinin rolü vardır. Çünkü tefsîr de, ta'lim vasıtalarından biridir.

86. İbn Hanbel, I, 85.
87. Bu hadîs, İbn Mâce'nin ziyadelerindendir. İsnadı sahih ricali sikadır (bk. İbn Mâce, Ticarât, 58 (II, 764)
88. Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 55.

1.2. Hz. Peygamber'in Öğreticiliği

Bilindiği üzere İslâm dinî, davet, terbiye ve amel dinidir. İslâm dininde, bu dinin esaslarını gerçekleştirecek bir terbiye olmadan intişar ve uyanış mümkün değildir[89]. Bu terbiye ise ilâhî kaynağa dayandırılır[90]. Daha önceki yerlerde de ilâhî kaynaktan maksadın Allah ve Peygamberleri olduğunu kaydetmiştik.

Allah Teâlâ, her kavim için bir hidâyete erdirici gönderdiğini beyan etmekle[91], peygamberliğin kaynağının ilâhî olduğunu ve görevinin doğru yola iletmek olduğunu açıkça bildirmiştir. Buna göre, peygamberler ve onların talimatı olmasa, insanların ne ile bahtiyar ve ne ile bedbaht olacakları bilinemezdi[92].

Son Peygamber olan Hz. Muhammed (S.A.S.) de, Allah'ın ta'limatını yerine getirmiş, sâlih kimseleri, yararlı işler yapanları necât ve felâh ile müjdelemiştir. Bu itibarla mübeşşir[93] yani müjdecidir. Gaflete dalanları uyarmış, günahkârları günahlarının âkıbetinden sakındırmış, uyuyanları uyandırmış, onları fenâ âkıbetle ihtar etmiştir. Bu itibarla da münzirdir[94]. Yolunu şaşırıp sapanları Allah'a çağırmıştır. Bu itibarla da da'vetçidir[95]. Bütün bu vasıflar onun ana görevinin, teblîğ ve irşâd olmasından[96] kaynaklanmaktadır.

---

89. Muhammed Lebîb en-Necîhî, *fi'l-Fikri't-Terbevî*, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye 1981, s. 81, 2b.
90. Bayraklı, *a.g.e.*, s. 290.
91. er-Ra'd, 7.
92. Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Hz. Muhammed Hakkında Konferanslar*, çev. Osman Keskioglu, DİB Yay., s. 27.
93. Bk. el-İsrâ, 105; el-Furkân, 56; el-Ahzâb, 45; el-Feth, 8.
94. Bk. el-Ahzab, 45; el-Feth, 8; el-Furkân, 56; el-İsra, 105.
95. en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 31-32.
96. Akif İnan, "Tasavvûfî İrşad ve Eğitim", s. 63.

Bunları söylerken, Hz. Peygamber'in bir beşer olduğunu ve onun peygamberliğinin, beşeriyetini yok etmediğini[97] hatırlamamız gerekir. Çünkü Kur'ân'ın tamamı aynı zamanda insana söylenmiştir[98]. Hz. Muhammed (S.A.S.)'in şahsiyeti ise, Allah kitabı'nın canlı bir örneğini teşkil etmektedir[99]. Doyayısıyla ona itaat ve ittiba Kur'an'a itaat ve ittiba demektir ve her müslümana farzdır[100]. Zira o, Allah'ın "Rabb" isminin en üst seviyedeki temsilcisidir.

Burada Hz. Peygamber'e itaatten ne kastedildiğine değinmekte yarar vardır. Resûle itaatten maksat, sadece Kur'ân'a itaat değildir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber, sadece "Kur'ân'ı nakleden bir postacı"[101] değildir. Hz. Peygamber'in fonksiyonu, sadece Kitâb'ın metnini insanlara ulaştırmak olmayıp, Kitâb'ın yanında "Hikmet"[102] veya "bilmediklerini"[103] insanlara öğretmek, onları kötülüklerden arındırmaktır. Yine onun görevi, sadece birtakım bilgileri teblîğ değil, aynı zamanda teblîğ ettiğini öğretmektir[104]. O, bir "muallim" olarak, kendisine indirilen bilgileri diğer insanlara öğretme görevi yapıyordu[105]. Bütün bunları yaparken kendisini destekleyen bir ilâhî kaynak vardı. Herhangi bir yanlışı olunca derhal Allahu Teâlâ tarafından düzeltiliyordu[106]. Dolayısıyla o,

---

97. Mahmud Timur, *en-Nebiyyu'l-İnsan ve Makâlâtün Uhar*. Mektebetü'l-Âdâb, s. 14.
98. Ebû'l-Ayneyn, *Felsefetü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye*, s. 77.
99. Timur, *a.g.e.*, s. 13.
100. Muhammed Surur b. Nâyif Zeynulâbidin, *Menhecu'l-Enbiyâ fi'd-Da'veti İle'llah*. Biritanya, Dâru'l-Erkâm 1992, s. 18., 6b.
101. Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 179.
102. el-Bakara, 129, 151; Ali İmran, 48, 164; el-Mâide, 110.
103. Bk. el-Bakara, 151, 239.
104. Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 179.
105. Selahaddin Parladır, "Asrı Saadette Eğitim", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, İst., Beyân Yay. 1994, 4/440.
106. Meselâ bk. Abese, 1-12.

bu öğreticilik görevini sadece beşeriyetiyle yapmıyordu. Bu işi yaparken o, bir yönüyle Allah'a, bir yönüyle de insanlara müteveccihdi[107]. İşte onu, diğer "muallim"lerden ayıran en büyük özelliği budur. "*Beni Rabb'im te'dîb etti de te'dîbimi güzel yaptı*"[108] şeklindeki beyânında, onun Allah'la olan münasebetini görmekteyiz. el-Münavî, bu te'dîbin vehbî ve kesbî ilimlerin öğretimiyle alakalı olduğunu belirtmektedir[109]. Nitekim Allahu Teâlâ, sadece kutsal kitaplar göndermekle yetinmemiştir. Bilakis yeni kutsal kitap getirmeyen birçok peygamber de vardır. Ama peygamberler olmaksızın gönderilen herhangi bir kitap yoktur[110]. Binâenaleyh, kitapların teblîği ancak peygamberler vasıtasıyla ve eğitim-öğretimle mümkündür[111]. Zira peygamberler, insanlığın ilk eğitim önderleridir[112].

1.2.1. Hz. Peygamber'in Öğreticiliğine Doğrudan Delâlet Eden Hadisler

Hz. Peygamber, bazı hadîslerinde doğrudan, bazı hadîslerinde de dolaylı olarak kendisinin bir muallim olduğunu zikretmektedir. Onun kendisini bir muallim olarak gösterdiği beyanlarına, Müslim, İbn Mâce ve İbn Hanbel'in eserlerinde rastlıyoruz. Bu hadîslerde Hz. Peygamber, kendisinin bir muallim olduğunu özellikle beyan etmektedir. Bu hadîslerden

---

107. Azuzuddin en-Nesefî. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. çev. Mehmet Kanar. İst., Dergâh Yay. 1990. s. 140.

108. Muhammed Abdurraıf el-Münâvî. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr min Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Dâru'l-Fikr. I, 224; el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, I, 406.

109. Bk. el-Münâvî, *a.g.e.*, I, 224.

110. Kırbaşoğlu. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. s. 209 (Muhammed Tâğî Osmânî'den naklen)

111. Rıza Savaş. "Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, İst., Beyân Yay. 1994, 4/269.

112. Beyza Bilgin. *İslâm ve Çocuk*. Ank., DİB Yay. 1991, s. 122.

Müslim ve İbn Hanbel'in rivâyet ettiği hadîsler aynı lafızları ihtiva etmektedir. İbn Mâce'nin rivâyet ettiği hadîs ise daha değişik bir lafiz ihtiva etmekte ve zaif olarak nitelendirilmektedir.

Müslim ve İbn Hanbel'in eserlerinde zikrettikleri hadîs şudur;

"*(...) Bunun üzerine Resûlullah Âişe'den başlayarak: "Yâ Âişe! Ben sana birşey arzetmek isterim; ama ebeveyninle istişare etmeden cevap hususunda acele etmemeni dilerim" demiş. Âişe: "Nedir Yâ Resûlallah?" diye sormuş. O da kendisine bu âyeti okumuş. Âişe: "Ebeveynimle senin hakkında mı istişare edecekmişim yâ Resûlallah"! Hayır ben Allah ile Resûlunü ve âhiret yurdunu iltizam ederim. Ama benim şu söylediğimi kadınlarından hiçbirine haber vermemeni isterim; demiş. Resûlullah: "Onlardan biri bana sormaya görsün; hemen kendisine haber veririm. Çünkü Allah beni zorlaştırıcı ve şaşırtıcı değil, lâkin* ***muallim*** *ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi*" buyurdu"[113].

Bu hadîsi, Müslim'in rivâyet etmesi, en azından onun şartlarına göre sahîh olduğunu gösterir. Kaldıki Müslim şârihi en-Nevevî de bu hadîsin sihhati konusunda herhangi bir tartışmaya yer vermemekle[114], bunun kendisince de sahih olduğunu kabul etmiş görünmektedir.

İbn Mâce'nin rivayet ettiği hadis ise şöyledir:

Bize Bişr b. Hilâl es-Savvâf anlattı. Dedi ki: Bize Dâvud b. ez-Zibrikân, Bekr b. Huneys'ten, o da Abdurrahman b. Ziyâd'dan, o da Abdullah b. Yezîd'den, o da Abdullah b. Amr'dan anlattı. Abdullah b. Amr dedi ki: "*Resûlullah bir gün odalarından birisinden çıkıp mescide girdi.*

---

113. Müslim, Talâk, 29 (II, 1105); İbn Hanbel, III, 328.
114. en-Nevevî, Müslim Şerhi, 81.

Bu esnada iki halka ile karşılaştı. Bunlardan bir halka Kur'ân okuyor ve Allah'a dua ediyordu. Diğer halka da ilim öğreniyor ve öğretiyorlardı. Resûlullah: "(Bunların) Hepsi hayır üzerindedirler. Şunlar Kur'ân okuyorlar ve Allah'a dua ediyorlar. Allah dilerse onlara (isteklerini) verir ve dilerse vermez. Bunlar da (ilim) öğreniyorlar ve öğretiyorlar. ***Ben de ancak öğretici(muallim) olarak gönderildim"*** *buyurdu ve bunların yanına oturdu"*[115].

İbn Mâce Hadisinin Değerlendirilmesi

Senedde geçen beş râvînin Cerh ve Ta'dil ilmi açısından durumunu araştırdık. Araştırdığımız râvîlerden, Dâvud; Bekr ve Abdurrahman'ın za'if râvîler olduğu konusunda nakiller vardır. Ancak bu değerlendirmelerde adıgeçen râvîlerin hadîslerinin kesinlikle terkedilip alınmaması gerektiği şeklinde bir kanaat yoktur. Başka bir ifadeyle onların "Vaddâ'/Hadis uyduran" veya "Kezzâb/Bile bile Resûlullah'a yalan isnat eden" olduğuna dair bir ifade yoktur. Dolayısıyla bu râvîler için söylenecek en cerhedici ifade, onların "za'if" olduğu şeklindedir. Bizim daha önce giriş bölümünde za'if hadîslerle amel ile ilgili tercihimizde de belirttiğimiz gibi, bu durumdaki hadîs ve raviyle amel etmeme gibi bir durumu tercih etmedik.

Bu hadîsin metin tenkidinden de anlaşılacağı üzere, metin yönünden hadîsin terkini gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Meseleye bu açıdan baktığımızda hadîste dikkati çeken hususlardan biri, kullanılan "İnnemâ" edatının ne manaya geldiği; diğeri, hadîsin uslubunun Hz. Peygamber'e aidiyetini zedeleyecek bir durumun bulunup bullunmaması; bir diğeri ise mana yönünden Kur'ân ve hadîslere uygun olup olmamasıdır. Biz ilk iki hususu, direkt bu hadîsle ilgili olarak gördüğümüz için bu bahiste; son hususu ise Hz. Peygamber'in muallimliğini

115. İbn Mâce, Mukaddime, 17 (I, 83)

gösteren dolaylı deliller konusunda inceleyeceğiz. Binâenaleyh bu konu, hem Hz. Peygamber'in muallimliğinin çeşitli delillerle teyid edilmesi hem de adı geçen hadîsin metin tenkidi açısından durumunun ne olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hadîsin Metin Tenkidi

'İnnemâ' Edatı

Sadece bu hadîste değil, birçok hadîste kasr edatı olarak kullanılan "innemâ" kelimesinin[116], Hz. Peygamber'in uslûbu içerisinde önemli bir yeri vardır. Bu kelimenin ifade ettiği mananın açığa çıkması, konumuzun sınırlarını belirleme açısından da önemlidir[117].

Hadîslerde geçen bu kelimenin, "hakîki kasr" mı, "izâfî kasr" mı olduğunu, başka bir ifadeyle "mutlak hasr" mı,

---

116. Meselâ bk. Buhârî, Salât, 31 (I, 105); Tirmizî, Tefsîru Sûre 66 (V, 394); Müslim, Birr, 87 (IV, 2007); Celaluddin Abdurrahmân b. Bekr es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşiri'n-Nezir*, Mısr, Abdulhamid Ahmed Hanefi, I, 103; Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*. Mısr. Matbaatu Mustafa Muhammed 1938, II. 573.

117. "İnnemâ" kelimesi, kasr edatlarından biridir (Bk. Abdulkâhir el-Cürcânî. Delâilu'l-İ'câz fî İlmi'l-Meânî. tsh. Muhammed 'Abduh, ta'lik: Muhammed Reşid Rıza. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998, s. 258 vd.; el-Aynî, *a.g.e.*, II, 138; Abdulaziz Atîk. 'İlmu'l-Meânî, Beyrut. Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye 1984. s. 159 vd.). Kasr, ıstılahta: "Bir şeyi tahsis etmek veya husûsi bir tarikle bir durumu başka bir duruma tahsis etmek" demektir (Atik. *a.g.e.*, s. 159). Kasr, hakîki ve izâfî (Atîk, *a.g.e.*, s. 167) veya mutlak ve mahsus (el-Aynî, *a.g.e.*, II, 138) olmak üzere iki kısımdır. Hakîki kasr, maksûrun, maksûrun aleyhe hakikat yoluyla tahsis edilmiş olmasına; izâfî kasr ise, ihtisâsın belirli bir şeye izafesiyle oluşmasına (Atîk, *a.g.e.*, s. 167) denir. "*Ancak akliselim sahipleri öğüt alır* (ez-Zümer, 9)" âyetini (Atik, *a.g.e.*, s. 167) ve "Bana ancak Zeyd geldi" (el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 258) ifadesini hakîki kasra misâl olarak verebiliriz. Bu ifade, "Bana Zeyd geldi, Amr değil" manasınadır (el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 258). Diğer misal de aynı şekildedir. Buradaki kasr, "Kasru's-sıfat ale'l-mevsûf"dur. Bu sıfat mevsûfundan başka bir sıfata taaddi etmez. "Tezekkür" bir sıfattır ve hakikatta bu sıfat, "Ulu'l-Elbâb"dan başkasının sıfatı değildir (Atîk. *a.g.e.*, s. 167). İzâfî kasra ise, "*Muhammed ancak bir Resûldür*" (Ali İmrân, 144) âyetini misâl vermek mümkündür. Bu kasrda, yukarıdakinin aksi olarak, "Kasru'l-mevsûf ale's-sıfat" mevcuttur. Buradaki maksûr "Muhammed" kelimesidir. Bu kelime "maksûru aleyh"le husûsileşmiştir. Bunun manası şudur: Muhammed sadece "risâlet"e kasredilmiş değildir. Çünkü hakikat bunun aksini göstermektedir (Atîk, *a.g.e.*, s. 168). Resûlullah'ın başka birçok vasfı daha vardır (el-Aynî. *a.g.e.*, II, 138). Burada, başka bir sıfata nisbetle "risâlet" kasredilmiştir (Atîk, *a.g.e.*, s. 168). Başka bir ifadeyle burada kasredilen Hz. Peygamber (S.A.S.)'in risâlet yönüdür.

"mahsus hasr" mı olduğunu ancak karineler ve siyaktan anlayabiliriz[118].

Bu hadîsteki kasrı, "kasr-ı hakîkî" olarak söylersek, Hz. Peygamber'in "muallim"likten başka hiçbir vasfının olmadığını da söylemiş oluruz. Ancak diğer birtakım karîneler, Hz. Peygamber'in başka sıfatlarının da olduğunu göstermektedir. Meselâ şu hadîsler bu karînelerdendir:

1. "*Ben lanetçi olarak gönderilmedim. Ben ancak ve ancak rahmet olarak gönderildim* (İnnemâ bu'istu rahmeten)" [119].

2. "*Ben ancak sâlih ahlâkı tamamlamam için gönderildim* (İnnemâ bu'istü...)"[120].

3. "*Ben ancak fâtih ve hâtim olarak gönderildim*" (İnnemâ bu'istü...) [121].

Bu hadîslerde, Hz. Peygamber'in, muallimlikten başka, sıfatlarından da bahsedilmektedir. Üstelik bunlar da kasr uslûbuyla gelmişlerdir. Binâenaleyh bütün bu hadîsler için "kasr-ı hakiki" demek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu hadîsler ve izahı sadedinde bulunduğumuz hadîs için geçerli olan kasrın "kasr-ı izâfî" olduğu birtakım karinelerle ortaya çıkmış bulunmaktadır. Öyleyse Hz. Peygamber'in kendisini "Ancak bir muallim" olarak nitelendirmesi, onun bundan başka bir vasfının bulunmadığını göstermez. Biz buradaki kasrın "kasr-ı izâfî" olması espirisine göre konumuzu "*Bir muallim olarak...*" şeklinde sınırlandırdık. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in birçok vasfı vardır ama biz o vasıflardan "öğreticilik" vasfını seçtik ve bu vasfı itibariyle "insan telakkisi"ni araştırmaya

---

118. el-'Aynî, *a.g.e.*, II,138.
119. Müslim, Birr, 87 (IV, 2007); es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 103; el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 572.
120. es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 103; el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 572.
121. el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 568.

giriştik. Aksi takdirde, yani kasrın "kasr-ı hakîki" olması durumunda konuyu sınırlandırmanın bir manası olmazdı. Zira zaten Hz. Peygamber'in bir tek vasfı olmuş olurdu.

Hadîsin Uslûbunun Tahlili

Bu hadîs, uslûb yönünden de Hz. Peygamber'in uslûbuna uygunluk arzetmektedir şöyle ki:

1. Hadîste kullanılan "İnnemâ" kelimesi, birçok hadîste aynı manada, yani kasr-ı izâfî şeklinde çokca kullanılmıştır[122].

2. Hadîste kullanılan "Bu'istu" kelimesi, aynı şekilde birçok hadîste kullanılmıştır. Binaenaleyh bu kelime de Hz. Peygamber'in uslûbuna yabancı değil ve onun uslûbu içerisinde önemli bir yeri vardır[123].

3. Uslûbun Hz. Peygamber'in üslûbuna uygunluğunu gösteren en önemli hususlardan biri de, "İnnemâ" kelimesiyle, "Bu'istu" kelimesinin, birlikte kullanılmasının Hz. Peygamber'in hadîslerinde çokca tekrar edilmesidir. Yukarıda da verdiğimiz gibi *"İnnemâ bu'istu rahmeten.."* [124], *"İnnema bu'istü li-ütemmime..."* [125], *"İnnemâ bu'istü fâtihan..."* [126], *"İnne-mâ be'aseniyellâhu mübelliğen..."* [127] gibi hadîsler, bu şekilde kullanımın Hz. Peygamber'in üslûbu içerisinde belirli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Bununla şunu demek istiyoruz: Bilindiği üzere metin tenkidinde, bir metnin Hz. Peygamber'e aidiyetini gösteren durumlar; hadîsin mübalağalı, ölçüsüz

---

122. Meselâ bk. Müslim, Libas, 8, 9 (III, 1640), Birr, 87 (IV, 2007); Tirmizî, Tefsîru Sûre 66 , 1 (V, 394); es-Suyûtî, el-*Câmi'u's-Sağîr*, I, 103; el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, II, 571, 572, 573, 568.

123. Meselâ bk. Buhârî, Ta'bir, 22 (VIII, 76); Tirmizî, Fiten, 39 (IV, 430); Muvatta, Husnu'l-Hulk, 8 (II, 904); Dârimî, Menâsik, 74 (II, 94); Tirmizî, Tefsîru Sûre 66, 1 (V, 394); Müslim, Birr, 87 (IV, 2007).

124. Müslim, Birr, 87 (IV, 2007); es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 103.

125. es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 103.

126. el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 568.

127. Tirmizî, Tefsîru Sûre 66 (V, 394); es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 103).

ifadeler taşıyıp taşımaması, nübüvvet makamına uymayan ifadelerin olup olmaması ve ifade bozukluğunun bulunup bulunmaması şeklinde özetlenmektedir[128]. Metin tenkidi açısından baktığımızda da bu hadîste bu şekilde bir aksaklığın olmadığını müşahede etmekteyiz.

1.2.2. Hz. Peygamber'in Öğreticiliğine Dolaylı Olarak Delalet Eden Hadisler

Hz. Peygamber'in muallimliğini gösteren kavlen merfû hadîsler, Hz. Peygamber'in kendi ifadelerini ihtiva etmektedir. Bu hadîslerden birkısmı, hem lafzen hem manen Hz. Peygamber'in muallimliğine delâlet etmektedir ki, biz bunları yukarıda verdik. Diğer bir kısmı ise mana yönünden onun mallimliğini teyid etmektedir..

"*Allah beni ancak bir mübelliğ olarak gönderdi*"[129] hadîsi de kavlen merfû' hadîslerdendir. Bu hadîs Hasen-Sahihtir[130]. Tirmizî şârihi el-Mübârekfûrî, bu hadîste geçen "mübelliğ" kelimesini "muallim" olarak şerhetmiştir[131]. Dolayısıyla hasen-sahih derecesinde olan bu hadîs, "*Ben ancak bir muallim olarak gönderildim*" hadîsinin ifade ettiği manada anlaşılmıştır. Binâenaleyh, "mübelliğ"liğin de "muallim"lik için gerekli bir husus olduğunu hatırlarsak, hadîsin, lafzen ve manen tahlilini yapmakta olduğumuz hadîsi desteklediğine şâhit olmaktayız.

Bu kategoride temas etmemiz gereken diğer bir hadîs de, "*Ben ancak bir mübelliğim*"[132] hadîsidir. Bu hadîs de,

---

128. Aydınlı, "Hadislerin Değerlendirilmesi", *Diyanet Dergisi*, c. I, No. 3 (1985) s. 8-13.
129. Tirmizî, Tefsîru Sûre Tahrîm, 1 (V, 394); el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 573.
130. Tirmizî, Tefsîru Sûre 66, 1 (V, 394).
131. el-Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 232.
132. İbn Mâce, Fiten, 17 (I, 83); İbn Hanbel, IV, 101; es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, I, 103.

yukarıdaki hadîste olduğu gibi, *"Ben ancak bir muallim olarak gönderildim""* hadîsini lafzen ve manen desteklemektedir. Bu iki hadîs üslûp bakımından da tahlilini yaptiğımız hadîsi destekle-mektedir.

Kavlen merfû' olan diğer hadîslerde ise Hz. Peygamber kendisinin, *"sâlih ahlâkı tamamlayıcı"*[133], *"beyân edici"*[134] ve *"teblîğ edici"*[135] olduğunu bildirmektedir. Bütün bunlar onun muallimliğinin çeşitli açılardan teyid etmektedirler. Dolayısıyla, mana itibariyle bu hadîsler, tahlilini yapmakta olduğumuz hadîsi desteklemektedir.

Ashabdan gelen, bu merfu' hadîslerin dışında diğer hadîslerde de, Hz. Peygamber'in muallimliğini gösteren deliller vardır. Bunlardan bir kısmı, sadece "ta'lim" kökünden müştak kelimelerin kullanıldığı ve Hz. Peygamber'in muallimliğini gösteren hadîslerdir. Ashâbın Hz. Peygamber'i kasdederek, "...bize öğretirdi..."[136], "...bize öğretti..."[137], "...öğretti..."[138], "öğrendik..."[139], "...bana öğret..."[140], "...bana öğretti..."[141], "...ona öğretti..."[142] ve "...onlara öğretirdi..."[143] gibi kelimeleri kullanması ve onun zaman zaman bazı şeyleri tefsîr ettiğini gösteren hadîsler[144], bunu açıkça göstermektedir. Yine ashâbın

---

133. es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, I, 103.
134. Buhârî, Fiten, 15 (VIII, 94).
135. Bk. Dârimî, Zekât, 31 (I, 484); Ebû Dâvud, Sünnet, 20 (II, 647); İbn Hanbel, IV, 101; Tirmizî, Tefsîru Sûre 66, 1 (V, 395); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (I, 73).
136. İbn Hanbel, II, 181; İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 41 (I, 308); Buhârî, Teheccüt, 25 (II, 51); Buhârî, Daavat, 56 (VII, 164); İbn Hanbel, II, 157.
137. İbn Hanbel, III, 405, I, 418; İbn Mâce, İkametu's-Salât, 24 (I, 291).
138. İbn Hanbel, I, 408.
139. Buhârî, İ'tisâm, 9 (VIII, 149); İbn Mâce, Mukaddime, 9(I, 23).
140. Buhârî, İsti'zân, 18 (VII, 132); Buhârî, Ezân, 95 (I, 184); İbn Mâce, İkâme, 72 (I, 336); İbn Hanbel, IV, 299.
141. Ebû Dâvud, Vitr, 5 (I, 452); İbn Mâce, Ezân, 2 (I, 235), İkame, 117 (I, 372).
142. Tirmizî, Mevâkit, 26 (I, 367); Ebû Dâvud, Salât, 28 (I, 192); İbn Hanbel, I, 376.
143. İbn Mâce, Cenâiz, 36 (I, 494).
144. Bk. İbn Hanbel, I, 85; İbn Mâce, Ticârât, 58 (II, 764).

Hz. Peygamber'i örnek alması[145], *"Resûlullah bize şöyle emretti,"*[146] ve *"şöyle yaparken gördük"*[147] gibi ifadeleri de onun bir muallim olarak telakki edildiğine işaret etmektedir. Ayrıca, Hz. Ömer (Radiyallahu anh)'in, nöbetleşe olarak Hz. Peygamber'i takip etmesi[148], ashâbın onu örnek göstermesi[149], onun da kendisinin örnek alınmasını istemesi [150], devamlı ashabına sohbet etmesi ve bu yolla birşeyler öğretmeye gayret etmesi[151] Hz. Peygamber'in muallimliğini gösteren ve öğreticiliği şumûlüne giren çeşitli konulardır.

Gerek lafız, gerekse mana yönünden Hz. Peygamber'in muallimliğini gösteren hadîslere ilaveten, birçok âyetin de bu konuya işaret etmesi, konumuz açısından önemlidir.

Bu âyetlerden bir kısmında *"Size Kitâbı öğretir (Yu'allimu-kumu'l-Kitâbe...)"*[152] ve *"Onlara Kitabı öğretir (Yu'allimuhumu'l-Kitâbe...)"*[153] gibi ifadelerle, Hz. Peygamber'in muallimliği lafzen te'kid edilirken, diğer bir kısım âyetlerde, "ta'lim"le iç içe olan ve onun şumûlune giren "teblîğ"[154] ve "tebyîn"[155] kelimeleri Resûlullah (S.A.S.)'a nisbet edilerek, onun muallimliği mana yönünden te'kid edilmektedir.

---

145. Bk. Buhârî, Cihâd, 25 (III, 209); Buhârî, Teheccüd, 5 (II, 43).
146. Buhârî, İmân, 13 (I, 15); İbn Mâce, Tahâret, 49 (I, 147).
147. İbn Mâce, Tahâret, 72 (I, 170).
148. Bk. Buhârî, İlm, 27 (I, 31).
149. İbn Mâce, Tahâret, 56 (I, 155).
150. Buhârî, Ezân, 18 (I, 155).
151. Bk. Bk. Buhârî, İlm, 2 (I, 21).
152. Bk. el-Bakara, 151, 129.
153. Bk. Cum'a, 2.
154. Meselâ, Bk. el-Mâide, 67; el-Ahkâf, 23; el-A'râf, 62, 68; el-Ahzab, 39.
155. Bk. en-Nahl, 44, 64; el-Ahzâb, 21; İbrahim, 4; el-Mâide, 15, 19; el-Bakara, 219; Alu 'İmran, 118; en-Nisâ, 26.

1. 3. İnsan

Bu bölümün birinci kısmında, Hz. Peygamber'in muallimliği üzerinde durduk. Muallim kelimesiyle ne kasdettiğimizi, Hz. Peygamber'in muallimliğinin şâmil olduğu sahayı çizmeye çalıştık. Böylece "Bir Muallim Olarak..." ifademizle, ne anladığımızı ve neyin anlaşılması gerektiği hususuna açıklık getirmek istedik.

Bu kısımda ise asıl konumuz olan "İnsan" üzerinde duracağız. İnsan hakkında, mukaddime niteliğinde ve genel bilgileri ihtiva eden, bununla beraber ilerideki konuların anlaşılmasında devamlı ihtiyaç duyulan birtakım bilgileri vereceğiz.

1.3.1. İnsanın Tanımı

"İnsan"a neden insan denildiği konusunda ileri sürülen çeşitli görüşler vardır. Bu görüşlerden birine göre, onun unutkan oluşu, bu ismi almasına neden olmuştur[156]. Bu görüş, İbn Abbas'ın şu sözüne dayandırılmaktadır: "İnsana "insan" diye isim verildi. Çünkü o, söz verirdi ve unuturdu (nesiye)" [157].

Başka bir görüşe göre ise, insana "insan" denilmesinin sebebi, onların görünür, zâhirî varlıklar olmasıdır. Yazır, bu konuda şunları söylemektedir: "Cinne cinn denilmesi, ictinanlarından, gizliliklerinden dolayıdır. Nâsa nâs denilmesi de, beşer denilmesi gibi zuhurlarından dolayıdır ki, "ibsar" manasına olan "Înâs"tan me'huzdur[158]. İns, mutlak insan manasına geldiği gibi insanın ünsiyet ettiği enîsine, yar ve hemdemi manasına da gelir. Buna mukabil olan da, tanımadığı yabancısı,

---

156. Muhammad al-Nakîb al-Attas, "Preliminary Thougs on The Nature of Knoledge and The Definition and Aims of Education", *Aims and Objectives of İslâmic Education*, Cidde, Abdulaziz Üniv. Yay. 1979, s. 24.

157. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 167.

158. İbnu'l-Esîr de bu görüşü nakletmektedir (bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 75).

meçhûlu demek olur. Yine bu manaya yakındır ki, insanın nefsi ve vucudu tarafına gelene insî ve öte tarafına vahşî tabir olunur. Meselâ elin içyüzü ve ayağın üstü insî, elin dış tarafi ve ayağın tabani vahşîdir ve teşrihde bu mana meşhûrdur..."[159].

"İnsan" kelimesi, kök itibariyle hangi kelimeden müştak olursa olsun, "beşer" manasında kullanılmıştır[160]. İnsan hakkında yapılan tahlillerde de, kelimenin iştikakı üzerinde fazla durulmamıştır.

İnsan hakkında birçok tarif yapılmıştır. "İnsan" için önceleri "Hayvân-ı nâtık"[161] şeklinde bir ifade kullanılmışsa da, sonra bu tarifin yetersiz olduğu, çünkü konuşamayan insanların da olduğu belirtilmiş ve "İnsan, tarih sahibi canlıdır" denilmiştir. Yani o, geçmiş olayları düşünebileceği bir yazıya sahiptir. Hayvanın aksine insan tecrübelerinden istifade eder. Fakat yazı yazmak aslında sessiz bir nutuktur. Yani insan kitabetle, seslerini, düşüncelerini ve onların manalarını, bu harfler ve kelimelerle nesilden nesile aktarır[162]. Ancak yazının icadından önce de insanın var olduğunu hatırlarsak bu tarifin de yeterli olmadığını anlarız.

Pozitif olarak ise, insan: "Zekâya sahip olan ve zekâya dayanarak eylemde bulunan bir varlık"[163] diye tarif edilmektedir.[164]

---

159. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyât, I, 6428.

160. Bk. İbn Manzur, *a.g.e.*, VI, 12-13.

161. "Hayvan" kelimesinin Türkçe karşılığı "canlı" kelimesidir (Bk. Bekir Topaloğlu-Hayrettin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, İst., Nesil Yay., s. 74) Nitekim Arapça lugatlerde de bu kelimenin aynı manaya geldiği belirtilmektedir (Bk. İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 214). Bundan dolayı biz, tariflerde geçen "hayvan" kelimesini canlı diye tercüme ettik. "Nutk" kelimesi ise canlılar için kullanılır. "Nutk" lugat itibariyle "konuşma ve ses" manasına gelmektedir (Bk. İbn Manzur, *a.g.e.*, 354).

162. Ahmed Mûsa Sâlim, *Kasasu'l-Kur'ân fî Müvâceheti Edebi'r-Rivâyeti ve'l-Masrah*, Beyrut, Dâru'l-Ceyl 1977, s. 241.

163. Arnold Gehlen, *İnsan*, çev. Bedia Akarsu ve Hüseyin Batuhan, İst., 1954, s. 4.

164. İnsan hakkında yapılan diğer tarifleri şöylece sıralamak mümkündür: "İnsan tabiatı itibariyle, başkaları, kâinat ve âlemle ilişki kuran, içgüdüleri ve organik yapısının

Başka bir tarifte ise insan, "Aletler yapan canlı"[165] diye tarif edilmektedir. Ancak insanı "alet yapan canlı" diye tanımlamak da eksik görünüyor. Homo Faber tanımı Franklin ve Marx tarafından ileri sürülmüştür. Vâkıa teknik insanın en önemli icatlarından biridir. Fakat "hayvanlar da bir nevi alet yapmaktadırlar" denebilir. Maymunlar kendilerini korumak için silah olarak yaptıkları yapraklar ve taşlardan faydalanmaktadırlar. İcat ve inşa kabiliyeti muayyen bir dereceyi aşmamak üzere bazı hayvanlarda vardır. Şüphesiz insanda çok daha üstündür ve zekâ ile ilerlemeye elverişlidir. Fakat bu durum sadece ona mahsus değildir[166].

Diğer bir tarifte ise insan, "İki ayağı üzerine yürüyen, dik duran ve tabiatı itibariyle gülücü olan bir canlıdır"[167] diye tarif edilmektedir. İnsanı "tabiatı itibariyle gülücü bir varlık" olarak tarif etmek de noksan görünmektedir. Zira insan, tabiî olarak gülmeye sahipse de o aynı zamanda tabiatı itibariyle ağlama, düşünme ve konuşma kabiliyetlerine de sahiptir[168].

---

gereği olarak ifâde kabiliyetine hâiz olan bir canlıdır"; "İnsan, düşünce, irade, İşâret ve kelimelerle donanmış olan canlıdır"; "İnsan, din, fen ve ilme önem veren canlıdır"; "İnsan, konuşan canlıdır"; "İnsan, cesed, ruh ve lugattır"; "İnsan, canlı ve daima ilerlemeye giden varlıktır"; "İnsan, akleden ve konuşan canlıdır"; "İnsan, oynayan canlıdır"; "İnsan, iki ayağı üzerine yürüyen canlıdır"; "İnsan, rumuz kullanan canlıdır"; "İnsan, dil ve düşünce sahibi canlıdır"; "İnsan, kültürü, medeniyeti, siyasî, ictimâî ve iktisadî nizamlardan olusan şeylerle toplumları ve eşyayı birbirinden ayırdeden, rumuzları, insanî ve gayri insanî olan her şeyi kurandır"; (Bütün bu tarifler için bk. es-Seyyid Ahmed Ferec, *Mekâlun fi'l-İnsân ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Vefâ 1993, s. 17-18). "İnsan, ölümsüz ben dediğimiz "ilâhî nefhâ"nın, ölümlü beden bineği içinde bir tekâmul seyrini yaşamak için bu âlemdeki görünümüdür" (Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, İst., Yeni Boyut 1992, s. 67). "İnsan, tabiatındaki asîl istidat sebebiyle, fıtrî şekildeki dinî canlıdır" (Bu tarif, Mâlik b. Nebî'nin *ez-Zâhiretu'l-Kur'âniyye* adlı eserinden onun görüşü olarak nakledilmiştir (Bk. Ferec, *a.g.e.*, s. 18).

165. Bk. Ferec, *a.g.e.*, s. 17.

166. Ülken, *a.g.e.*, s. 97.

167. Yukarıdaki tarifleri veren müellif Ferec, bu tarifi İslâm âlimlerinden Cürcânî'nin "Ta'rifat"ından nakletmekte ise de, Cürcânî'de böyle bir tarife rastlayamadık. Bu tarif muhtemelen mantıkcılardan alınmıştır. Zira mantıkcılar bu tarifi kullanmaktadırlar (bk. Şemsuddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Şerhu İsagoci* (*Ahmed Efendi'nin Hâşiyesi*'yle birlikte), s. 12.

168. Ferec, *a.g.e.*, s. 16.

Bütün bu tarifler şunu göstermektedir: İnsan üzerinde kesin ve mantıkî bir tarifte bulunmak, böyle bir tarif bilimsel görüş açısı, felsefî ekol ve dinî inanca göre değişiklik arzedeceğinden gerçekten çok zordur[169]. Bunu bildikleri için klâsik âlimlerimiz, insanı tarif etmekten ziyade, insanı diğer mahluklardan ayıran hususiyetleri bilmeye girişmişlerdir. Bu tabiî bir durumdur. Çünkü Allahu Teâlâ yarattığı her cins mahluku kendi hususiyetleriyle tek kılmıştır[170]. Öyleyse insan cinsini de diğer cinslerden ayıran hususiyetler vardır. Fakat bütün bu özellikleri ihtiva eden ve ağyarını da nefyeden bir tarif yapmak mümkün görünmemektedir.

İnsanı hayvanlar serisinde en mükemmel bir varlık gibi alan bütün bu tanımlara zıt olarak, insanın hayvanlara nazaran bağımsızlığını, hatta tekliğini ele alan başka türlü tanımlar da ileri sürülmüştür. Son yıllarda birçok araştırmacı, bu yeni fikir üzerinde çalışmaktadır. Onlar, insanın kendi çevresinin esiri olmadığını, tabiat unsurlarının ona kendini empoze etmediğini, tersine, insanın nev'î karakterinin yakın çevredeki çekici tesire karşı koymak olduğu görüşünden hareket etmektedirler. Böyle düşünenlerin başında, Ma Scheler gelir. Bu düşünür insandaki en önemli vasfın, hayvandan farklı olarak yakın çevreye uyma değil, ona ve kendi eğilimlerine karşı mukavemet olduğunu ileri sürmektedir. Alman Biyolojisti Uekül de bu görüşü tecrübelerle desteklemiştir. Bu zat, hayvanın yakın çevreye tam bir uyma halinde olduğunu, insanın ise çevresini yarattığını ve yakın çevreye karşı dayandığını göstermiştir[171]. Bununla beraber, Hz. Peygamber'e göre insan müessir ve müteessir bir varlıktık. Yani bazı durumlarda çevresine etki etmekte ise de, bazan da çevreden etkilenmektedir. Binâenaleyh, Hz. Peygamber'e göre,

---

169. Ali Şerî'ati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 19.

170. Ferec, *a.g.e.*, s. 18.

171. Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 97.

insanı hayvandan ayıran özellik olarak onun çevresine hükmetmesini değil, hükmedebilme istidadını, başka bir ifadeyle iradeye sahip olmasını ifade etmek daha uygundur.

İnsanın "ictimâî hayvan" şeklindeki tarifi, bilindiği gibi Aristo'ya aittir. Ancak bazı yeni sosyologlar hâlâ bu tarif üzerinde israr etmektedirler. Fakat insan biricik içtimaî hayvan değildir. Köstebekler, kunduzlar, arılar, karıncalar, hatta göçmen kuşlar, insandan daha az içtimaî değildirler. Onların içgüdü ile hareket ettiklerini, insanın ise içtimaî kişiliğe, biz şuuruna dayandığını söyleyecek olursak zaten bu tanım değerini kaybeder. Çünkü o zaman da, "ictimaî hayvan"dan değil, insanın karakteristiğinden başlamak gerekecektir ki aradığımız da budur. Nitekim yapılan tetkikler hayvanlarda da içgüdü nevinden içtimaîliğin olduğunu göstermektedir[172].

Bu tarifler gibi diğer tarifler de insanın "efradını câmî ağyârını mâni" bir tarifi olmaktan uzak görünmektedirler. Bizce bunun sebebi, insanın kompleks ve anlaşılamayan bir yapıya sahip olmasıdır[173].

---

172. Ülken, *a.g.e.*, s. 96.

173. Hz. Peygamber (S.A.S.)'in "İnsan" Yerine Kullandığı Bazı Kelimeler: Hz. Peygamber (S.A.S.) insanı kasdetmek için birçok ifade kullanmıştır. Bunlardan bir tanesi "insan" kelimesidir (Bk. Buhârî, Humus, 4 (IV, 46); İbn Mâce, Zühd, 14 (II, 1394); Muvatta, Vasâyâ, 7 (II, 769); Tirmizî, Kiyâme, 22 (IV, 548); Nesâî, Cenâiz, 44 (IV, 41). Hz. Peygamber (S.A.S.), insanlar topluluğu yerine de "en-Nâs" kelimesini kullanmıştır ki bu kelime, "cin" topluluğunun mukabilidir (Ebû'l-Bekâ, Külliyât, s. 912.). Hz. Peygamber (S.A.S.)'in aynı kökten kullandığı diğer bir kelime de "insî" kelimesidir (Bk. İbn Mâce, Zebâih, 13 (II, 1065), Nikâh, 44 (I, 630). Yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, "İns" cinlerin mukabili olarak kullanılan cins isimdir (Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 912.). "İnsî" kelimesi, insan cinsine mensup, insana yakın olan vs. manalarına gelmekte, buna mukabil "vahşî" karşı tarafta olan manasına gelmektedir (Râgib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 28.). Yukarıda "insan" ve ondan muştak kelimelerden kısaca bahsettik. Ancak Hz. Peygamber (S.A.S.)'in uslûbunda "insan" kasdedilmek istendiği zaman sadece "insan" kelimesi kullanılmaz. Aynı manada, "beşer" ve Hz. Adem'e nisbet edilen bazı kelimeler de kullanılır. Beşer "Beşer" vasfı ile, insanın içyüzü, mahiyeti ve ne olduğu değil, genellikle zâhir ve dış cephesi dile getirilmiştir (İrfan Gündüz, Tasavvuf ve İnsan, s. 48.). Binaeneleyh, "beşer" insan demek olduğu gibi, "beşere"nin çoğulu olarak ve insan derisinin dış yüzleri manasına da kullanılır (Yazır, *a.g.e.*, VIII, 54-58.). Ancak hadîslerde bu kelime, dış yüz anlamında kullanıldığı gibi, "insan" kelimesinin bütün muhtevasıyla örtüşecek şekilde de kullanılmıştır. Bir hadîste "*Sen insanlığın babası* (Ebu'l-beşer) *Ademsin...*" (Müslim, İmân, 327 (I, 184). "*Allah insanlara(Ale'l-beşer) (peygamber olarak)*

1. 3. 2. İnsanın Ruh ve Cesedden Mürekkeb Bir Varlık Olması

"Ta'lim" açısından ele aldığımız insanın daha iyi anlaşılması için onun ruh ve bedenden mürekkeb bir varlık olduğuna değinmek gerekir. Çünkü "ta'lim"in bütünlüğünü görebilmek için, insanı ruh ve beden bütünlüğü halinde ele almak gerekir. Bilindiği üzere ruh ve kafa eğitiminden ayrı bir beden eğitimi olamaz. Beden eğitimi insanın bütününün bir manzarası olduğu için, kafa eğitimiyle birlikte düşünülmelidir. Zamanımızda insan biyolojisi, antropolojisi, yeni psikoloji cereyanları bu görüşü kuvvetlendiren deliller vermektedirler[174]. Binâenaleyh, ne sadece bedene yönelik eğitim, ne de sadece ruha yönelik eğitim söz konusudur. Esasen eğitimin geçerli

---

Musa'yı tercih etti" (Buhârî, Husımât, 1 (III, 89); Müslim, Fezâil, 159 (IV, 1843) ve "*Ben ancak bir insanım (beşerun)* " (Buhârî, Hiyel, 10 (VIII, 62), Salât, 31 (I, 105); Müslim, Akdiye, 5 (III, 1337) denilerek insan cinsi, bir hadîste "*İnsan kalbi (kalbu beşer)* " (Buhârî, Tefsîru Sûre 32, 1 (VI, 21) ifadesi kullanılarak insanın içyüzü, başka bir hadîste de "*saçlarınızı yıkayın cildinizi temizleyin (enkû'l-beşere)*" (Ebû Dâvud, Tahâret, 97 (I, 115) buyurularak zahiri yön kasdedilmiştir. Öyleyse, "beşer" kelimesinin Hz. Peygamber (S.A.S.)'in uslûbu içerisinde, husûsî bir manada kullanılmış olduğu gibi "insan" mefhumuyla tamamen örtüşecek bir tarzda da kullanılışı vardır. Bu durumu âyetlerde de müşahede etmekteyiz (Meselâ bk. Yûsuf, 21; el-Mü'minûn, 34; el-İsrâ, 93) İnsan Manasında ve Hz. Ademe'e Nisbet Edilerek Kullanılan Kelimeler Hz. Peygamber (S.A.S.)'in hadîslerinde "Adem"e nisbet ederek ve "insan" manasında kullandığı kelimelerden biri, "âdemî "kelimesidir. Bu kelime, "*sûretu Âdem*" (Müslim, Tevbe, 46 (IV, 2118); "*mâ melee Âdemiyyun*" (Tirmizî, Zühd, 47 (IV, 510); İbn Mâce, Et'ime, 50 (II, 1111) ve "*fe in ğulibeti'l-Âdemiyye nefsuhu*" (İbn Mâce, Et'ime, 50 (II, 1111)" gibi hadîslerde "insan" manasında kullanılmaktadır. "İnsan" yerine kullanılan diğer bir kelime "İbn âdem"dir. Bu kelime Hadîslerde Hz. âdem'in oğlu manasına hakiki olarak;"*(...) Adem atanın oğluna bir pay ayrılır. Çünkü o, öldürme âdetini koyanlardan ilkidir*" (Buhârî, Enbiyâ, 1 (IV, 104) şeklinde kullanıldığı gibi; mecazi olarak bütün insan cinsi için de kullanılmıştır. Meselâ; "*(...) İnsanoğlu (İbn Âdem) bana hakaret etti(...)*" (Buhârî, Bed'ul-Halk, 1 (IV, 73), "*İnsonoğlunun her ameli (...)*" (İbn Mâce, Siyâm, 1 (I, 525) ve "*Şeytan insanoğlu ile nefsi arasına girer*" (İbn Mâce, İkâme, 135 (I, 384) şeklindeki hadîsler bunu göstermektedir. Bu ifadeler kadın-erkek bütün insan cinsine şâmil olduğu halde, Hz. Peygamber (S.A.S.)'in sadece kadınları ihtiva eden ve kadın cinsine şâmil olan bir ifadesi daha vardır ki bu "âdem kızları (benâtu Âdem)'dir" (İbn Mâce, Menâsik, 36 (II, 988). "İbn âdem" ifadesine âyetlerde de çokça rastlamak mümkündür (Meselâ bk. Yâsin, 60; el-A'râf, 26, 27, 35, 172; el-İsrâ, 70; el-Mâide, 27).
İnsan hakkında verdiğimiz bu bilgiler onun lafzî yönüyle ilgildir. İnsanın bir de mahiyeti vardır ki, esas insan denilince bu yön kasdedilir. Bunun en önemli özelliği ise, insanın ruh ve bedenden mürekkeb bir varlık olmasıdır.

174. Ülken, *a.g.e.*, s. 276.

olduğu insan da, ne sadece ruhtur, ne de sadece bedendir. İkisinden mürekkeb bir varlıktır[175].

Ruh ve cesedden mürekkeb başka bir ifadeyle dualist bir yapıya sahip olan[176] insanı, birbirinden tamamen ayrı ve herbiri kendi istikametinde hareket eden iki unsur şeklinde algılamak da yanlıştır. Çünkü insan gerçekte sadece çamurdan yaratılmamıştır. Onu yalnız çamura çevirmek mümkün değildir. Sadece ruhtan da ibaret değildir. Onu sadece ruhtan ibaret görmek de yanlıştır. Her iki unsur da birbiriyle karışmış ve iç içe girmiştir. İkisinden birlikte, karışık evsafta ve nitelikleri birbiriyle aynîleşen tek bir mekanizma teşekkül etmiştir[177]. Binâenaleyh insana yönelik yapılan bütün faaliyetlerde bu gerçeğin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Ancak, Fazlurrahman'a nisbet edilen şu görüş, bu konuda ilk defa karşılaştığımız bir görüştür: "Fazlurrahman'a göre diyebiliriz ki, Kur'ân, insanı ruh ve beden diye ikiye ayırmamıştır. Nitekim insanın yaratılışında ona ayrıca ilâve edilen ikinci bir varlığa da rastlamıyoruz. Aslında insanın değil sadece farklı, hatta birbirinde ayrı, ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden meydana geldiğini söyleyen bir ibareyi Kur'ân'da bulmak zordur..."[178]. Bu görüşün mukabilinde yine Kur'ân'a nisbet edilen şu görüşler de devamlı söylenegelmiştir:

"Kur'ân, insanın tabiatının iki unsurdan meydana geldiğini: Birinin maddî, diğerinin manevî olduğunu kabul ediyor. Diğer bir ifadeyle ruh ve cesed. Bu ikisi Kur'ân'-ı Kerîm'de, insanî zatın temelidir..."[179]. "Kur'ân-ı Kerîm'de ruh

---

175. Cebr, *Hakikatu'l-İnsan*, s. 83.

176. al-Attas, *a.g.e.*, s. 24.

177. Muhammed Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, çev. Akif Nuri, Hicret Yay., s. 62.

178. FazlurRahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Ank., Fecr Yay. 1990, s. 26.

179. Ebû'l-Ayneyn, *a.g.e.*, s. 82.

ve cesed, insânî zatın özüdür. Bu ikisiyle hayat tamam olur..."[180]. "Kur'ân, insandan söz ederken iki ifade kullanır: "İnsan topraktan yaratıldı"[181] ve "İnsan Allah'ın bir nefhasıdır"[182]. Böylece Kur'ân, insanın varlık yapısında iki alanın birleştiğine dikkat çekiyor. Bunlardan birisi ölümlü alan yani beden, diğeri ölümsüz alan yani ruhtur. Bu iki alanı ifade için, ölümlü-ölümsüz, beşerî-ilâhî, fenomen-numen ayırımları kullanılabilir. Sûfîler bu ayrıma, nâsut-lâhut, şeklî-aslî, heykel-ruh, kalıp-öz vs. gibi ifadelerle dikkat çekerler..."[183].

Bütün bunlara ilâveten, Kur'ân-ı Kerîm'de, ruh[184] ve cesed lafızlarının kullanıldığı bilinmektedir. Cesed lafzı, Kur'ân'da dört defa[185], şekiller, şahıslar ve beden manasına kullanılmıştır. "Cisim" lafzı ise, iki defa "cesed/beden" manasına[186] kullanılmıştır[187]. Binâenaleyh şöyle demek mümkündür: İnsanda biri maddî diğeri manevî olan iki alan vardır. Bunlardan ruh diye ifade edilen manevî alan ile, beden, cesed, cisim heykel vs. diye ifade edilen maddî alanın terkibi insanı meydana getirmektedir. Ancak bunlar, başlangıçta olan bir terkibtir ve daha sonra ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız mütalaa edilmeleri mümkün değildir. İkisi birden, beraberce "insan"ı oluşturmaktadır. İnsan bu manevî yanıyla diğer

---

180. Abbas Mahmud el-Akkâd, *el-İnsan fi'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru Nahdati Mısr, s. 23.
181. Bk. el-En'âm, 2; Hicr, 28; Sâd, 71.
182. Bk. Hicr, 29.
183. Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, s. 40.
184. Bk. A'raf, 148; Taha, 88; Enbiyâ, 8; Sâd, 34.
185. Bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 170.
186. Bk. Bakara, 247; Munafikın, 4.
187. "Cesed", "cisim" gibidir. Ama "cesed" daha husısî bir mana ifade eder. Çünkü cesed, çoğunlukla insan cismi için kullanılır. Cesedin bir rengi vardır. Halbuki cisim için renk âart degildir. Su ve hava gibi. Cisim, boyu genişliği ve derinliği olan şeydir. Cesed ise, insanın maddî yönünü temsil eder (Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, *el-İnsan Vucuduhu ve Hilafetuhu fi'l-Ard fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Mektebetü Vehbe 1990, s. 99).

varlıkların üstünde, fakat maddî yanıyla onlarla beraber ve laboratuvar konusudur[188].

İnsanın terkibi konusundaki bu genel mülahazadan sonra, bu iki unsuru ayrı ayrı ve genel hatlarıyla ele alacağız.

1.3.2.1. Cesed

Yeryüzündeki mevcut mahluklardan insanın dışındakiler için "cesed" tabiri kullanılmaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi "cesed"in bir rengi olmalıdır[189]. Meselâ bundan dolayı su ve havaya cesed denmez[190]. "Cisim" ise, insanlar ve diğer mahluklar için beden ve azaların bütününe birden denilir[191]. "Cesed" le aynı manaya gelebilecek diğer bir kelime ise "beden"dir[192].

Hz. Peygamber'in kullanışında ise, "cesed" kelimesinin bazen farklılık arzettiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber bir hadîsinde, "*Başını ve cesedini yıkar*"[193] ifadesini kullanarak, "cesed" kelimesini başın dışında kalan beden için kullanmış görünmektedir. Başka bir kullanışında ise Hz. Peygamber "*...Cesed gibidir. Ondan bir uzuv rahatsız olursa cesedin diğer uzuvları da rahatsız olur*"[194] buyurarak "cesed" kelimesini bedenin bütününe ıtlak etmiştir.

Ama her halukârda, Hz. Peygamber "cesed" lafzını insanın zâhirî (elle tutulur, gözle görülür) yönü için kullan-

---

188. Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, s. 40.
189. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 93.
190. Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 344.
191. Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 344.
192. Bk. Ebü'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 246.
193. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 153); İbn Mâce, Tahâret, 92, 93 (I, 189).
194. Buhârî, Edeb, 27 (VII, 78).

mıştır[195]. Hz. Peygamber insan için ruh ve cesed ifadelerini beraberce kullanmış ve "insanın ruh ve bedenden mürekkeb bir varlık olduğuna dair bir delilin olmadığı" konusundaki şüpheleri ortadan kaldırmıştır. O, bir hadîsinde; "*Kim şu üç şeyden uzak iken "ruhu" "cesed"inden ayrılırsa cennete girer*"[196] buyurmuş, başka bir hadîsinde ise; "*ölüm döşeğinde olan kimsenin yanında melekler hazır bulunur. Kişi dindar olunca melekler: Ey güzel cesedde olan güzel nefis (Ruh)! Övünerek cesedden çık ve rahmet, güzellik ve öfkeli olmayan Rabb ile müjdelen...*"[197] buyurarak insanın ruh ve cesedden mürekkeb bir varlık olduğunu beyan etmiştir. Yine Hz. Ömer (Radiyallahu anh)'in, Hz. Peygamber'e "*Yâ Resûlallah!, Kendilerinde ruhları bulunmayan şu cesedlere ne söylüyorsun?*"[198] şeklindeki sorusu, ashâbın da bu konuda aynı şekilde bilgilendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Yine âyetlerde zikredilen "***insanın ateşte pişmiş gibi kuru çamurdan***"[199], "***Nutfe***"[200] den yaratılmış olması, insandaki ruhun değil, cesedin özelliklerini gösterir. Ruh, cesedin tamamlanmasından sonra nefhedilmiştir. "***Doğrusu insan hırslı yaratılmıştır. Kendine kötülük dokundu mu sızlanır..***"[201] gibi âyetler de, nefsin (ruhun) özelliklerini göstermektedir. Çünkü cesed, nefis olmadan ölüdür. Aktif olan nefistir. Nefis, diriliği, canlılığı sağlayandır[202].

---

195. Meselâ Bk. Buhârî, Gusl, 5 (I, 69).
196. İbn Mâce, Sadaka, 12 (II, 806).
197. İbn Mâce'nin zevâidindendir. İsnadı sahih ve ricali sikadır (İbn Mâce, Zühd, 31 (II, 1423).
198. Buhârî, Meğâzî, 8 (V, 8).
199. er-Rahmân, 14.
200. el-Kiyâme, 37.
201. el-Meâric, 19-20.
202. Ferec, Mekâl, s. 31-32.

1.3.2.2. Ruh

İnsanın gelişimini, bir bütünlük içinde yani ruh ve bedenle birlikte olduğunu, onun bir yönünün diğerinden bağımsız olarak geliştiğini söylemenin mümkün olmadığını[203], başka bir ifadeyle, insanın bu iki unsurunun birleşmesiyle insan olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak birer terkib unsuru olarak cesed üzerinde durduğumuz gibi, ruh üzerinde de durmamız yararlı olacaktır.

Bilindiği üzere ruh inancı, Kur'ân'daki ğaybî inançlardan biridir[204]. İslâm, ruhu, özel bir ilgi ile ele alır. İslâm'a göre ruh beşerî oluşun merkezi ve onun toplanma noktasıdır. Ruh, bütün oluşların dayandığı kaide ve temel olma özelliğini taşır. Buna ilaveten onun insanı Allah'a yaklaştıran, Allah'la teması gerçekleştiren bir vasıta olması çok önemlidir[205].

Önemine kısaca temas ettiğimiz "ruh", aslında "nefes"in ismi olarak kullanılmaktadır. Bu, "nev'"in, "cins" ismiyle isimlendirilmesi şeklindeki bir kullanımdır. Zira "nefes" ruhtan bir kısımdır. İnsanın hayvan diye isimlendirilmesi gibi[206]. Ancak daha sonraları, birçok manaya sahip olmakla beraber, çoğunlukla, insana hayatını kazandıran ve cesedin kendisiyle kâim olduğu şey[207] anlamında kullanılmıştır.

Ruhun Kur'ân-ı Kerîmde kullanımında, birçok mana kasdedilmiştir. Alimlerimizden bazıları bunları şu şekilde hulasa etmişlerdir:

---

203. Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Ank., TDV Yay. 1990, s. 25.

204. el-Akkâd, *el-İnsân fi'l-Kur'ân*, s. 23.

205. Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, çev. Ali Özek, İst., Hisar Yay. 1975, s. 60.

206. Râğıb el-İsfehanî, *a.g.e.*, s. 205.

207. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 271; el-Aynî, *Umde*, V, 215.

1. "*(Allah) emrinden olan ruhu kullarından dilediğine indirir*"âyetinde[208] ve "*İşte sana da böyle bir ruh (kalplere can veren bir kitap) vahyettik*" âyetinde[209] ruh, kalplere hayat veren vahy, Allah'ın öğrettiği hikmet manalarına gelir[210].

2. "*Onlar o kimselerdir ki, Allah kalplerine îmân yazmış ve onları kendinden bir ruh ile (kalp nuru veya Kur'ân ile) desteklemiştir*" âyetinde[211] ruh, kuvvet, sebât ve hikmet anlamına gelir[212].

3. "*Biz de rûhumuzu (Cebrâil) ona gönderdik*" âyeti[213] ve "*Onu er-Rûhu'l-Emîn (güvenilir ruh yani Cebrâil) indirdi*" âyetinde[214] ruh, Cebrâil manasındadır[215].

4. "*Melekler ve Ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na yükselir*" âyeti[216], "*O gün ruh ve melekler sıra sıra dururlar*" âyeti[217] ve "*Melekler ve ruh, o gün Rabb'lerinin izniyle (o yıl takdir edilmiş olan) her iş için iner de iner*" âyetinde[218] ruh, yahûdîlerin Hz. Peygamber'den

---

208. el-Mü'min, 15.

209. eş-Şûra, 52.

210. Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Ruh Melek Cin İnsan*, İst., Dergâh Yay. 1979, s. 168; Abduh-Yahya, *Hakikatu'l-İnsân*, II, 128; el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 117.

211. el-Mücadele, 22.

212. Abduh-Yahya, *a.g.e.*, II, 128; Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 168; el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 114.

213. Meryem, 17.

214. eş-Şu'arâ, 193.

215. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 111; Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 168-169; Abduh-Yahya, *a.g.e.*, II, 127.

216. el-Meâric, 4.

217. en-Nebe', 38.

218. el-Kadr, 4.

sorduklan[219], Allah'ın emir âleminden olduğu bildirilen ruhtur. Bunun mahiyeti bilinemez[220].

5. "*Onu düzenleyip (insan şekline koyduğum) ve ona rûhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın*" âyetinde[221] ve "*Ona kendi rûhumuzdan üfledik*" âyetinde[222] geçen ruh, Allah'ın melek aracılığıyla üflediği hayat soluğu demektir[223].

Ruhun kullanımı ile ilgili olarak genel olarak kabul edilen bu izahlarla beraber, ruh dediğimizde biz, cesedin kendisiyle kaim olduğu, cesede hayat veren[224], Allah'ın emir âleminden olduğu bildirilen[225] ve Yahûdilerin hakkında Hz. Peygamber'e soru sordukları[226] ruhu kasdediyoruz.

Hz. Peygamber'in bu kelimeyi kullanışına gelince: Hz. Peygamber'in "ruh"u Cebrâîl manasına kullandığı vâkidir [227]. Ancak, çoğunlukla Hz. Peygamber'in dilinde "ruh", yukarıda kasdettiğimiz ruhtur. Bu hadîslerden bir kısmında, ruhun bedenden ayrılması veya bedene iadesi şeklinde ruh-cesed beraberce kullanılmış[228], bir kısmında ruhun nefhedilmesi[229],

---

219. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûre Benî İsrâil, 13 (V, 228).
220. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 169.
221. el-Hicr, 29.
222. el-Enbiyâ, 91.
223. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 169.
224. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 271.
225. el-İsra, 85.
226. Buhârî, Tefsîru Sûre Benî İsrâîl, 13 (V, 228).
227. Meselâ bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6 (IV, 79).
228. Bk. Tirmizî, Menâkıb, 1 (V, 546); Buhârî, Meğâzî, 8 (V, 8); Dârimî, Buyu', 52 (II, 341); Müslim, İmaret, 121 (III, 1503); İbn Mâce, Cihâd, 16 (II, 936).
229. Buhârî, Tefsîru Sûre 18, 3 (V, 232), Enbiyâ, 1 (IV, 103), 3 (IV, 105); Müslim, Îmân, 322 (I, 180), Libâs, 100 (III, 1671).

bir kısmında ruhun kabzedilmesi[230], diğer bir kısmında da, adı geçen ruhla ilgili değişik konulardan bahsedilmektedir[231].

Hz. Peygamber'in hadîslerine bakılınca, ruhun cesede sonradan nefhedildiği[232], zamanı gelince geri kabzedileceği[233], ruhsuz cesedin insan olma özelliğini kaybettiği ve hissizleştiği[234], ruh cesedden ayrılınca cesedin fonksiyonunun bittiği buna karşılık ruhun yok olmadığı[235], gibi hususlar ilk anda anlaşılmaktadır. Bunun yanında, ruhun bedenden her ayrılışının ölüm demek olmadığı ve uyku halinde de ruhun kabzedildiği[236], ruhların karşılaşıp birbirileriyle ünsiyet kurabilecekleri[237], ruhun birtakım dereceler kesbedebileceği[238], ruhun can manasına da gelebileceği[239], ruhların fonksiyonlarını devam ettirip Allah'tan birtakım dileklerde bulunabilecekleri ve dünyada olup bitenleri görebilecekleri[240], ruhun bedenden ayrılma anında gözün onu görebileceği ve nereye gittiği şeklinde bir takip yapabileceği[241] ve ruhun meleklerle karşılaşabileceği[242] gibi hususları da herhangi bir yoruma

230. Müslim, Cenâiz, 7 (II, 634); İbn Mâce, Cenâiz, 6 (I, 467); Buhârî, Enbiyâ, 50 (IV, 143); Buhârî, Mevâkit, 35 (I, 147); Mâlik, Vukût, 26 (I, 14).

231. Bk. Müslim, Cennet, 75 (IV, 2202), Îmân, 46 (I, 57), Salât, 223 (I, 353), Münâfıkîn, 32 (IV, 2152), Fiten, 110 (IV, 2225); Buhârî, Enbiyâ, 2 (IV, 104), 46 (IV, 139), İ'tisam, 3 (VIII, 144), Buyu', 17 (III, 9); Tirmizî, Et'ime, 2 (IV, 60); İbn Mâce, Zebâih, 10 (II, 1063), Cenâiz, 38 (495), 53 (I, 506).

232. Buhârî, Enbiyâ, 1 (IV, 103), 3 (IV, 105).

233. Müslim, Fiten, 110 (IV, 2255); Buhârî, Enbiyâ, 50 (IV, 143); İbn Mâce, Cenâiz, 6 (IV, 467).

234. Buhârî, Meğâzî, 8 (V, 8).

235. İbn Mâce, Cihâd, 16 (II, 936).

236. Bk. Mâlik, Vukutu's-Salât, 26 (I, 14); Buhârî, Mevâkît, 35 (I, 147).

237. Buhârî, Enbiyâ, 2 (IV, 104).

238. Bk. İbn Mâce, Cenâiz, 38 (I, 495).

239. Bk. İbn Mâce, Cenâiz, 53 (I, 506).

240. Bk. Müslim, İmâret, 121 (III, 1503).

241. Bk. Müslim, Cenâiz, 7 (II, 634); İbn Mâce, Cenâiz, 6 (I, 467).

242. Bk. Buhârî, Buyu', 17 (III, 9).

gitmeden direkt olarak hadîs metinlerinden anlamak mümkündür.

Bütün bunlara bakıldığında, şu husus rahatlıkla anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber'in verdiği bu bilgiler, genel olarak ruhun bedenle olan alâkasını, onun fonksiyonunu ve bedenden ayrıldıktan sonra ne gibi durumlarla karşılaştığını ihtiva etmektedir. Ruhun mahiyeti hakkında, Hz. Peygamber'den bize ulaşan bir rivâyete rastlayamadık. Esasen Hz. Peygamber de bundan menedilmiştir[243].

"Yaratıklara taalluk eden ilâhî emirler olup, Rabbânî fonksiyonlardır"[244] şeklinde ifade edilmeye çalışılan ruhun, varlık tezâhürleri içinde duyular ile idrak edilmesi mümkün değildir[245]. Nitekim Kur'ân'a göre ruh, Allah'ın bilgisi dahilinde olan ve insanların, hakkında pek bilgi sahibi olmadıkları bir varlıktır[246]. Zira ruh, mübhem, ğâmız ve sınırsızdır. Bu yönden de tarifi yapılamayan bir varlıktır[247].

Her ne kadar maddeciler, ruhun, maddenin bir görünüşünden ibaret olduğunu ve kimyevî müdahalelerle maddeye dönüşeceğini söyleseler[248], Aristo ve onu takibedenler de ruhu "organizmanın bir fonksiyonu" olarak görseler[249] de; bu, gerçeğe uygun değildir. Zira ruh, eğer organizmanın fonksiyonu olsaydı, organizmanın ölümü ile, onun çürüyüp dağılması ile

---

243. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûre Benî İsrâîl, 13 (V. 228).
244. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 133.
245. Ahmed Ersöz, *Ruh Dosyası*, İzmir, NİL Yay. 1988, s. 20.
246. Halis Albayrak, *İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 122.
247. Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 54.
248. Süleyman Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ank., Akçağ Yayınlar, s. 408.
249. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 133.

"yok olmaya" mahkum olurdu. Halbuki bizim inancımıza göre ruh, varlığını sürdürmektedir[250].

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Genel anlamda ruh canlılara hayat veren özdür. Varlıkların temelidir. Allah'a en yakın yaratıktır[251]. Özel olarak da, insanların Allah ile irtibat ve temas vasıtasıdır. Çünkü o, yaratılışı icabı Allah ile temas kurmaya kabiliyetli kılınmıştır. Allah'ın ruhundan bir tecellidir[252]. Onun içindir ki ruh, kendi başına yaratanına yol bulur[253]. Yaratılmış olduğu için başlangıcı vardır ama sonu yoktur[254].

İşte insanın terkibini oluşturan unsurlardan birisi. İnsanın bedenî tarafına nisbetle kompleks, ğâmız, mübhem ve alabildiğine geniş, hakkında kimsenin bir şey bilmediği bu ruh, yine tamamen bilindiği iddia edilemeyen bedenle birleşmekte, neticede insan denen meçhul varlık meydana gelmektedir. Bu varlığın hangi unsurlardan oluştuğunu, hakkında nelerin bilinip nelerin bilinmediğini, kabiliyetlerinin hangi noktalara kadar uzandığını bilmeden ve de düşünmeden, insanı eğitmeye çalışmanın ne derece câhilâne ve beyhûde olduğu ortadadır. Hele bir de insanı sadece bedenden ibaretmiş gibi görüp, onun ruhunun, dolayısıyla da ruhuyla bağlantı kuracağı birtakım sahaların olmadığını düşünerek yapılan eğitimin, sadece isminin eğitim olduğu ortaya çıkmaktadır[255]. Binâenaleyh eğitim-

---

250. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 133-134.
251. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 15.
252. Bk. el-Hicr, 28-29.
253. Kutub, *İslâmı Terbiye Metodu*, s. 58.
254. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 15.
255. Ruhla ilgili değişik tahliller için meselâ bk. O'connor, D.İ. "Substance and Attribute", *The Ancydopedia Publishing Co.,* New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1967, s. 36-40; M. Saeed Sheikh, "al-Ghazâlî: Mysticism", *A History of Muslim Philosophy*, (Ed. M. M. Sharif), Wesbaden, 1963, s. 617-642; Onions, C. T. (Ed.) ith G..S Friedrichsen and R.. Burcfield, *The Oford Dictionary of English Etimology*, Oxford, 1979, 14+1024s; Michael E. Marmura, "Soul", *The Ancyclopedia of Religion*, 'Ed. Mircae Eliade), Collier Macmillan publishers, Mac Millan Publishing, Lohdon, 1987, s. 460-465; Wadir, C. A. *Philosophy and Science in The Islâmic World*, London and NewYork, 1988.

öğretim açısından insana bakıldığında, insanın bu yönü kesinlikle ve ağırlıklı olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Kanaatimize göre Hz. Peygamber'in bir muallim olarak başarı-sının sırrı biraz da burada yatmaktadır.

Bunun yanında hayvanî değerlerden hareket ederek, insanı izaha kalkışanlar ne kadar yanılıyorlarsa, bedenî gerçekleri ihmal edenler de o kadar yanılmaktadırlar. Bedenî gerçekleri ihmal ederek, insanı ruhî bir varlık olarak ele almaya çalışanlar, bunun bedenle ilgili yanını hiçe saymaktadırlar. Böylece gözler önüne ruhtan ibaret bir varlık gelmektedir. Her iki grup da, insana nisbetle, tamamen vehimden ibaret olan hayâlî bir varlıktan söz etmektedirler[256].

Binâenaleyh ruhla beden, canlı dediğimiz varlığın, birbirini tamamlayan, birbiriyle kaim olan iki cephesidir. Bunları birbirinden ayrı olarak mütalaa etmek, çok taraflı olan canlıyı, münferit hususiyetlerinde kavramak gayretinin neticesidir. Yoksa bir bütün olan ve bütüncü bir plâna göre işleyen, gelişen canlının, bütünden ayrı bir kısmı, ayrı bir faaliyeti bahis mevzuu olamaz. Her uzuv her hareket, mana ve değerini ancak bütüne olan nisbeti içinde kazanır. Öyleyse ruh-beden ilişkisi kaçınılmazdır. Hareket ve düşüncelerde bu ilişkinin payı vardır. İnsanın bedeninin arzuları vardır, ruhunun arzuları vardır. Bu istekler birbirinden ayrılmış değildir. Hz. Peygamber'e göre bu isteklerin muvazeneli olarak ifrat ve tefrit olmadan doyurulması gerekir. İşte burada ruhun bedenle olan alâkasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Ruh-beden alâkasıyla ilgili değişik devirlerde çeşitli anlayışlar mevcut olmuştur[257]. Bu anlayışlarda, ruhu, ya da bedeni öne çıkararak muvazeneyi bozma şeklinde bir eğilim hissedil-

---

256. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 80.
257. a.y.

mektedir. Onlara göre, ruh ya da bedenden hangisi daha önemliyse, eğitim ona yönlendirilmiş ve eğitim, dolayısıyla da insan açısından sağlıklı olmayan durumlar ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın verdiği eğitimde sağlıklı olmayan insan tipleri ortaya çıkmıştır. Halbuki Hz. Peygamber'in ruh-beden alâkasını kurmasında bir denge, kendi ifadesiyle bir "orta yol" vardır. Hz. Peygamber'in anlayışında ruh beden ayırımı söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle ona göre insan dualist bir yapıya sahiptir. Bu iki unsurun ikisi birden insanı oluşturmaktadır. Öyleyse ikisinin birbirinden ayrılması, ayrı olarak mütalaa edilmesi, eğitim açısından sağlıklı değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi günümüz eğitimcileri tarafından da bu durum dile getirilmektedir. Hz. Peygamber'in eğitim sisteminde, ruha ihtiyacı olan gıda ve terbiye verilmekle beraber beden ihmal edilmemektedir. Bedenin de ihtiyacı olan gıda ve terbiye verilmektedir. Hz. Peygamber, bu iki cins terbiyeyi de dengeli tutmaya özen göstermiştir. Nitekim bedenî arzularına tamamen gem vurup enerjisini bütünüyle ruha harcamak isteyen sahabîlere müsade etmemiş, kendisini mükemmel insan olarak ve bir muallim olarak onlara örnek göstermiştir. Bunun yanında ruh da ihmal edilmemiş, ona dikkat çekilmiş ve onun bedenin yanındaki fonksiyonunu azaltıcı olarak görülen bedenî şehvetlere sınır çizilmiştir. Neticede teorik olarak yapılan bu telkin ve öğretileri, Allah'a tâbi oldukları gibi Allah tarafından gönderilen Hz. Peygamber'e de tâbi olmak suretiyle tatbik eden, bedenen ve ruhen sağlıklı bir ashâb nesli ortaya çıkmıştır. Zira ruh ve beden devamlı irtibatlı bir durumdadırlar. Bu irtibatın, onları yaratan Allah'ın dolayısıyla da Hz. Peygamber'in dilediği şekilde olması, yani hakîki manada sağlıklı olması, ruhen ve bedenen sağlıklı dinamik insanı ortaya çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'in ta'limde yaptığı telkin ve müdahalelerin altında bu dengeyi tutturmak vardır. Bu denge, sadece dünyayla sınırlı kalmayacak, âhirette yani hedef gösterilen noktada da kendini

gösterecektir. Bunun yanında bu öğretilere hiç uymayan ya da tam uymayanlar, bu hedefi tutturamayacak ve neticede durumlarına göre bir cezaya çarptırılacaklardır. Tıpkı ödevini yapmayan, öğretmeninin uyarılarına uymayan başarısız öğrenci-nin çeşitli şekillerde cezalandırılması gibi.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber ruh ve bedenin münasebetinin mahiyeti hakkında bizi bilgilendirmemiştir. Sadece Allah katında olan bu bilgi , modern ilmin de çıkmazlarından biridir[258]. Ama mahiyeti hakkında bilgimizin olmamasına rağmen, ruhun izlerini görüp algılama imkânına sahibiz[259]. Zira bedendeki değişmelerin ruhî hayattaki değişmelere, ruhî hayattaki değişmelerin de bedendeki değişmelere yol açtığını[260] herkes birtakım tecrübeleriyle az çok bilmektedir. Nitekim bazen bedensel hastalık, rûhî yoldan tedavi edilir, bazen de ruhsal hastalık bedenî yoldan tedavi edilir. Buna misâl olarak telkin metodunu verebiliriz. Çünkü bazan telkin yoluyla bedenî bir hastalık tedavî edilebir[261]. Devamlı ilişkili olan beden ve ruhun bu ilişkisi bazen zahiri olarak kopma noktasına da gelebilir. Meselâ insanlar, maddî arzularına ya da ruhî faaliyetlerine daldıkları zaman, zâhirde görülen durum, diğer tarafların geçici olarak gizlenmesi, satıhta gözükmemesidir. Fakat bu ikili asla teması kesmez[262]. İnsanın bu hâlis düşünme anında cisminden uzaklaşması, ancak zâhirî bir unutma şeklindedir. Çünkü o anda insan sâkindir veya müsterihtir. Eğer cisminin bir

---

258. Bu konuyla ilgili değişik tahliller için meselâ bk. Antony Fle, "İmmortality", *The Ancyclopedia of Pholosophy*, (Ed. Paul Edars), Ne York, Macmillan Publishing Co. 1967, s. 139-150; Ahmed Foad el-Ahany, "al-Kindî", *A History of Muslim Philosophy*, (Ed. M. M. Sharif), Wesbaden, 1963, s. 421-434.

259. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 60.

260. Kerim Yavuz, *Eğitim Psikolojisi Dersleri*, Erzurum, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 1985, s. 39.

261. Mutahharî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 23.

262. Bk. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu* , s. 32.

parçasında acı hissetmiş olsa, zâhirî bir unutmayla, unuttuğu cisminin farkına varacaktır[263].

Ruhla ilgili olarak burada şuna da değinmenin yararlı olacağını umuyoruz. Ruh aynı zamanda şuurun kaynağıdır. Nitekim ölen insanın ruhunun, dünyada beden içinde yaptıklarını hatırlaması bunu göstermektedir[264].

Ruh ve beden ilişkisi konusunda, ruhun bedene taalluku[265] konusu da ayrı bir ehemmiyet taşır. Hz. Peygamber'in hadîslerine baktığımız zaman, ruhun bedene taallukunun başlıca üç şekilde olduğunu görmekteyiz:

1. Ruhun, kırk günün[266] tamam olmasından sonra, anne karnındaki cenine nefhedilmesiyle[267] olan taalluku[268].

2. Ruhun bedene uyku halindeyken taalluku[269]. Bu haldeyken, Hz. Peygamber'e göre ruh bedenden ayrılmakta fakat bedene olan taalluku devam etmektedir. Hz. Peygamber'in şu hadîslerinde bu durum açıkca belirtilmiştir:

Bir sefer sırasında ashab biraz istirahat etmek istemişti. Rasûlullah da bunun mümkün olabileceğini ancak uyuyup namazı kaçırma riskinin bulunduğunu belirtmişti. Hz. Bilâl

---

263. Bk. Kutub, *a.g.e.*, s. 31.

264. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 54.

265. Biz, "taalluk" kelimesini, "ilişki" kelimesinin içinde mütalaa ediyoruz. Zira taalluk da bir ilişkidir. Ancak bu ilişki, "ruhun beden kalıbı dısındayken bedenle olan ilişkisidir".

266. Cenine ruhun üflenme süresi hakkında çeşitli tartışmalar vardır. Bu sürenin 120 gün olduğunu söyleyenlerin yanında 40 gün olduğunu belirtenler de vardır. Konu hakkındaki değerlendirmeler için bk. Cevat Babuna, "Kürtaj Cinâyettir", *Sağlığınız Dergisi*, Aralık, 1996, s. 35-37; Aydınlı, "Ceninin Gelişimi 40 Günde Tamamlanır", *Sağlığınız Dergisi*, Haziran, 1997, s. 25; Kemal Sandıkcı, "İnsanın Yaratılışı", *Sağlığınız Dergisi*, Haziran, 1997; Faruk Beşer, "İslâm Açısından Ceninin Yaratılış Safhaları ve Kürtaj", *Sağlığınız Dergisi*, Haziran, 1997, s. 13-15; Sadık Kılıç, "Hangi Evrede Olursa Olsun İnsanı Hayatta Tutmak Esastır", *Sağlığınız Dergisi*, Haziran 1997, s. 16-20.

267. Bk. Buhârî, *Enbiyâ*, 1(IV, 103).

268. Muhammed Selame Cebr, *Hakikatu'l-İnsan*, Kahire, Dâru'l-Buhusu'l-İslâmiye 1980, s. 102.

269. Cebr, *a.g.e.*, s. 97.

(Radiyallahu anh), kendisinin uyuyanları uyandırabileceğini söyleyerek onların uyumasını sağlamıştı. Hz. Peygamber ve ashâb uyumuştu. Derken Hz. Bilâl (Radiyallahu anh) de uykuya daldı. Bilâhere Resûlullah uyanmıştı ki namaz vakti geçmiş. *Bunun üzerine Resûlullah (S.A.S.): "Ey Bilal! Dediğin nerede kaldı?" demiş. Bilal (Radiyallahu anh) de: "Ya Resûlallah! şimdiye kadar üzerime hiç böyle uyku çökmüş değildi" diyerek mazeretini beyan etmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allahu Teâlâ dilediği zaman ruhlarımızı kabzetti, dilediği zaman da geri iade etti"* buyurmuştur[270].

Yine Berâ (Radıyallahu anh)'dan nakledilen başka bir hadîste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *Hz. Peygamber, yatağına yattığı zaman: "Allah'ım! Senin isminle yaşar, senin isminle ölürüm" der, uyandığında da: "Bizi öldürdükten sonra dirilten Allah'a hamdolsun! Diriltmek O'na mahsustu""*[271] derdi.

3. Ölümden sonra ruhun bedene taalluku. Hz. Peygamber'in şu hadîsi buna delalet etmektedir: Enes b. Mâlik (Radiyallahu anh)'in rivâyet ettiğine göre, Resûlullah (S.A.S.), Bedir'de öldürülenleri (müşrik) üç gün bırakmış, sonra yanlarına gelip başlarında durmuş ve kendilerine seslenenerek: "*Yâ Ebâ Cehl b. Hişam! Yâ Ümeyye b. Halef! Yâ Utbe b. Rabî'a! Yâ Şehbe b. Rabî'a! Rabb'inizin size vadettiğini hak buldunuz değil mi? Ben, Rabb'imin bana vadettiğini hak buldum" demiş. Hz. Ömer (Radiyallahu anh), Hz. Peygamber'in bu sözünü işitmiş de: " Yâ Resûlallah! Nasıl işitsinler? Nasıl cevap versinler ki? Hepsi leş olmuşlar" diyerek hayretini belirtmiş. Bunun üzerine Resûlullah (S.A.S.): "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, benim söylediklerimi*

---

270. Bk. Buhârî, Mevâkît, 35 (I. 147); Mâlik, Vukûtu's-Salât, 26 (I, 14).
271. Müslim, Zikr, 59 (IV, 2083); Buhârî, Tevhîd, 13 (VIII, 169).

siz onlardan daha iyi işitir değilsiniz. Lâkin onlar, cevap vermeye kadir olamazlar" buyurmuştur[272].

1.3.3. İnsanın Kalb, Akıl ve Nefis Sahibi Bir Varlık Olması

Ruh ve bedenden mürekkeb bir varlık olan insandan bahsederken, onun bu izdivacıyla ortaya çıkan bir takım latifelerine de değinmek yerinde olacaktır. Gerçi daha sonra fıtrat bahsinde bunların tezâhürlerinden bahsedilecektir. Ancak burada, bu tazahurlerin kaynağı durumunda olan bu üç latife hakkında genel bir bilgi vermek uygun olacaktır.

1.3.3.1. Kalb

Kalb, Şah Veliyyullah ed-Dehlevî tarafından "İnsanın, kendisiyle, sevdiği, buğzettiği, seçtiği ve azmettiği şeydir"[273] diye tarif edilir[274].

---

272. Müslim, Cennet, 77 (IV, 2203); Nesâî, Cenâiz, 117 (IV, 109).

273. Şah Veliyyullah b. Abdirrahim ed-Dihlevi, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Kahire, Dâru't-Turas, s. 88.

274. Kalb, aslında iki manada mütalaa edilmektedir: Birincisi: Göğsün sol tarafında, sol memenin altına doğru konulmuş bir nevi çam kozalağı şekline benzer bir surette (Bk. Gazâlî, *İhya*, III, 3.) ve "Bedendeki etlerin hiçbirine benzemeyen, hem âsab hem adâlat ensacının hakikatlerini câmi' bulunan bir lahm-ı mahsustur(Yazır, *a.g.e.*, s. 209).
İkincisi: Rabbânî ve ruhânî bir latifedir. Onun bu cismânî kalb ile ilişkisi vardır. Bu latife insanoğlunun hakikatidir. İdrak eden, bilen ve kavrayan bu latifedir. Muhatab olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan budur (Gazâlî, *a.g.e.*, III, 3). "İnsanın müdrik, âlim, ârif olan bölünmez cüz'ü, muhâtab, mu'âteb, mutaleb ve mes'ul olan cevheri budur. Bütün benliğimiz evvelâ bundadır. Bu, sanki ruhumuzun bir gözüdür. Basîret bunun nazarı, akıl bunun ruhu, irade bunun kuvvetidir. Bunu ruhumuzun kendisi telakkî edenler de çoktur. Buna gönül de denmektedir. Çünkü, gönlümden geçti, kalbimden geçti, zihnimden geçti, aklımdan geçti dediğimiz zaman hepsinde aynı manayı kasdediyoruz... şüphesiz, lâmekan olan bu kalb-i ruhânînin, bütün bedene ve kalb-i cismaniye bir alakası vardır. Fakat ülemâ ve hukemâ bu alâkanın vechini, keyfiyet-i taallukunu evvelemirde ve bizzat bedenin hangi noktasına taalluk ettiğini tayinde hayrete düşmüşlerdir" (Yazır, *a.g.e.*, I, 210).

Devamlı olarak değişmesinden dolayı kendisine kalb denildiği belirtilen[275] bu latîfenin, Hz. Peygamber tarafından iki manada kullanıldığını görmekteyiz:

Birincisi: "*Cesedde bir et parçası vardır ki, o sâlih oldumu bütün cesed sâlih olur. O bozuldu mu, bütün cesed bozulur. Dikkat edin o et parçası kalbdir*"[276] hadîsi ve "*... sanki kalbim yerinden söküldü...*"[277] hadîsinde beyan edildiği üzere "kalb", insanın vucunda bulunan sol memenin altındaki et parçasıdır.

İkincisi ise; ruhânî latîfe olan "kalb"dir. Hz. Peygamber, kalbi bu manada çokca kullanmıştır. Biz o hadîslerden bazılarını, kalbin fonksiyonlarıyla birlikte vermiş olacağız. Hz. Peygamber ve ashabının kullanımında "kalb"in belli başlı fonksiyonları şunlardır:

1. Kalb, "îman" merkezidir.

Şu hadîslerde kalbin bu özelliğini görmekteyiz:

"*Îman ve Hased, bir kulun kalbinde, bir araya gelmez*"[278].

"***Lâ ilâhe İllallah** deyip de kalbinde bir arpa tanesi ağırlığınca hayır (îman) bulunan kimse cehennemden çıkacaktır.*[279]

"*Kalbinde hardal tanesi ağırlığında îman bulunan kimse cehenneme girmez*"[280].

2. Kalb, hüzün, rahmet ,acıma, korku, kibir, gazab gibi duyguların bulunduğu merkezdir.

---

275. Bk. el-Münâvî, *a.g.e.*, III, 2; el-'Aynî, Umde, I, 50.
276. Buhârî, Îmân, 39 (I, 19).
277. İbn Hanbel, II, 174.
278. Nesâî, Cihâd, 8 (VI, 13).
279. Buhârî, Îmân, 33 (I, 16); Bk. İbn Mâce, 16 (II, 1397).
280. Buhârî, Îmân, 15 (I, 11).

"*... Hz. Peygamber'in gözleri dolmuş, yanında bulunan Sa'd: "Yâ Resûlallah! Bu nedir?" diye sorunca O: "Bu, Allah'ın, kullarının kalbine koyduğu bir rahmettir"* buyurmuştur[281].

"*Göz yaşarır, kalb hüzünlenir"*[282].

"*... Allah, gözün yaşarması ve kalbin hüzünlenmesinden dolayı azaplândırmaz*"[283].

"*Resûlullah dört şeyden Allah'a sığınmıştır: Faydasız ilim, korkmayan kalb, icabet edilmeyen dua ve doymayan nefis*""[284].

"*Kimin kalbinde hardal tanesi kadar kibr bulunursa cennete giremez (...)*"[285].

"*... Dikkat edin gazab, ademoğlunun kalbinde bir zulmettir...*"[286].

Görüldüğü üzere bu hadîslerde de kalbin birtakım duyguların merkezi olduğunu müşâhede etmekteyiz.

3. Kalb, niyet, düşünce, hatırlama, akletme, belleme, anlama ve bilme merkezidir.

"İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre Resûlullah dua ederken: "*...ve kalbimi fenalıktan arındır*"" buyurmuştur[287].

---

281. Buhârî, Cenâiz, 33 (II, 80).
282. İbn Mâce, Cenâiz, 53 (I, 506).
283. Müslim, Cenâiz, 12 (II, 636).
284. Nesâî, İsti'âze, 3(VIII, 255).
285. İbn Mâce, Zühd, 16 (II, 1397).
286. Tirmizî, Fiten, 26 (IV, 420).
287. İbn Mâce, Duâ, 2 (II, 1259).

"*Allah bir kişinin kalbine bir kadını nikâhlama düşüncesini/niyetini atınca, onun o kadına bakmasında bir beis yoktur*"[288].

Bir defasında, îmân etmediği zannıyla bir kimseyi öldüren bir sahabî için Hz. Peygamber sitemkâr ifadeler kullanmış ve onun, öldürdüğü kimsenin kalbinde olan şeyin ne olduğunu nereden bildiğini, yoksa kalbini mi yarıp baktığını sormuş ve azarlamıştır[289]. Bu hadîsten de düşünce ve niyetlerin kalbde bulunduğunu anlamak mümkündür.

"*... Kullarım için, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin düşünmediği (hatırına getirmediği) şeyler hazırladım.* [290].

"*Resûlullah bir defasında ashabdan birine, "yanında Kur'ân'dan ne var?" diye sormuş, o sahabî de "yanımda (ezberimde) falan falan sûreler var" demiş, bunun üzerine Resûlullah "onları ezbere mi (an zahri kalbik) okuyorsun? diye sormuş...*"[291].

"*... Kalbim onu belledi*"[292].

"*...Kalbin akletsin... Kalbim akletti*"[293].

"*Yâ Resûlallah! Ben Kur'ân okuyorum ama, kalbimi onu akleder bulmuyorum...*""[294]

---

288. "Bu hadîs İbn Mâce'nin ziyade hadîslerindendir. "hadîsin isnadında Haccac vardır. Bu râvî "za'iftir", "müdellistir". Fakat Haccac bu rivâyetinde münferid kalmamıştır. İbn Hibbân "sahih"inde, başka bir isnadla bu hadîsi rivâyet etmiştir" denilmiştir (bk. İbn Mâce, Nikâh, 9 (I, 599).

289. Bk. Ebû Dâvud, Cihâd, 95 (II, 51); İbn Mâce, Fiten, 1 (II, 1296).

290. Buhârî, Tefsîru Sûre 32, 1 (VI, 21); Müslim, Îmân, 312 (I, 176).

291. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 22 (VI, 109).

292. Bk. Buhârî, İlm, 37 (I, 34); Müslim, Zühd, 74 (IV, 2302).

293. Dârimî, Mukaddime, 2 (I, 18).

294. İbn Hanbel, II, 172.

"*Ma'rifet (bilgi) kalbin fiilidir...*""[295].

Bu hadîslerde de kalbin, anlama, bilme, belleme gibi fonksiyonların merkezi olduğunu görmekteyiz.

Hz. Peygamber'in hadîslerine göre manasına ve fonksiyonlarına değindiğimiz kalbin, yine onun hadîslerinde zikredilen başka özellikleri daha vardır. Kalb konusundan bahsetmişken bu hususlara da ana hatlarıyla değinmek uygun olacaktır. Aslında bizim için insan kalbinin önemi, öğrenim merkezi olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, insanların bir kısım davranışları vardır ki, bunları, kalb, akıl, nefs, ruh gibi manevî unsurlardan habersiz olarak çözmek mümkün değildir. İleride fıtrat bölümünde tezahürlerinden bahsedeğimiz kalb hakkında, ilk anda konumuzla direkt alakalı gibi görünmeyen bazı bilgileri vermenin de faydalı olacağını düşünüyoruz.

Hz. Peygamber'e göre kalbler, îmân açısından birkaç kısma ayrılmaktadır. İbn Hanbel'in rivâyet ettiği bir hadîse göre, "Kalbler dört kısımdır: Birincisi, her türlü lekelerden hâli ve temiz olan kalb (kalbun ecred)[296] ki, onda kandil gibi bir ışık parlar; İkincisi, perdelenmiş olup onu çevreleyen kılıf ve perdeye iyice yapışmış olan kalb (kalbun uğlif)[297]; Üçüncüsü, baş aşağı döndürülmüş kalb (kalbun menkûs)[298]; ve nihâyet dördüncüsü tersine çevrilen (Yani bâtıldan kurtulup da hakka bir türlü yanaşamayan kararsız) kalb (kalbun musfah)[299]dir"[300].

Hz. Peygamber, bu kalb çeşitlerini açıklarken birincisinin mü'minlerin kalbi olduğunu ve onun içinde kandil gibi parlayan bir nurun olduğunu; ikincisinin, kâfirin kalbi olduğunu; üçüncü-

295. Buhârî, Îmân, 13 (I, 10).
296. Bk. İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, I, 256.
297. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 379.
298. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, V, 115.
299. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 34.
300. İbn Hanbel, III, 17.

sünün münafıkların kalbi olduğunu ki, bu kalbin önce anlayıp sonra inkâr ettiğini; dördüncüsünün ise içerisinde îmân ve nifakın bulunduğu kalb olduğunu; bundaki imanın, kendisini hoş bir suyun beslediği bakla gibi olduğunu, nifakın ise, kendisini irin ve kanın beslediği bir yara gibi olduğunu, bu iki durumdan hangisi daha baskın olursa, kalbin öyle olacağını belirtmiştir[301].

Hz. Peygamber'in bu izahından anlaşıldığına göre, her insanda bir kalb vardır. Bu kalb, daha önceleri (teklif çağından önce) saf ve temiz olduğu halde, sonradan bazı etkenlerin tesiriyle çeşitli haller almaktadır. Kalbin alabileceği haller, Hz. Peygamber'in ifadesiyle, yukarıdaki dört durumdan biridir. Başka bir ifadeyle her insanda mevcut olan kalbin durumu, bu dört şekilden biridir.

Bu hadîsten başka bazı hadîslerde de, Hz. Peygamber, müstakil olarak bu şıklardan bahsetmektedir. Örnek olması açısından onun; "*Kerm, mü'minin kalbidir*"[302] ve "*Müslüman bir kişinin kalbi, su üç meziyete sahip olduğu müddetçe, hıyanet kin ve husûmet beslemez...*"[303] şeklindeki hadîslerini gösterebiliriz.

Hz. Peygamber, kalbin bu hallerinin sâbit olmadığını, devamlı biribirleriyle değişebilir bir durum arzettiğini, "*İnsanoğlunun kalbi, Allah'ın iki parmağı arasındadır. Onu değiştirmek istediği zaman değiştirir*"[304] ve "*Şüphesiz ki bütün âdemoğullarının kalbleri bir kalb gibi Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasındadır. Onu dilediği yere çevirir.* Bundan sonra Resûlullah: *"Allahım! Ey kalbleri çeviren , Bizim kalplerimizi*

---

301. Bk. İbn Hanbel, III, 17.
302. Müslim, Elfâz, 7, 9 (IV, 1763).
303. İbn Mâce, Mukaddime, 18 (I, 84); İbn Hanbel, IV, 80.
304. İbn Hanbel, II, 173.

taâtine çevir" diye dua etmiştir"[305] şeklindeki hadîslerinden anlamaktayız.

Hz. Peygamber, kalbin, tedenni mahiyetindeki değişmesi sırasında, Allah'tan uzaklaşarak katılaşması[306] ve nihâyet mühürlenmesinden[307] bahsetmiştir ki, bu durum kalbin en kötü halidir. "Bu durumda aslî kalb mevcuttur fakat fıtratın başlangıcındaki selametlerini zayi etmiştir. Kötü itiyatlarıyla onu örten bir ikinci tabîat iktisab etmişlerdir. Bu iktisabı da Allah Teâlâ infaz etmiştir. Artık o (insanlar), kendilerinden, kendi heva ve heveslerinden, şahsî ve nefsî gayelerinden başka hiçbirşeye iltifat etmezler. Hakîkatleri idrak etmek için yaratılmış olan o kalplerin bütün faaliyet ve kabiliyetleri nefsâniyetle boğulmuş, velev gelecekteki menfaatleri namına olsun, kendilerinden, haldeki gayelerinden hariç, ğaybî hakikatlara karşı inat ile kaplânmışlardır. Onlar tezekkür devresini tamamlamışlar ve artık küfür onların takarrur etmiş müktesebatları, tabîat ve ikinci fıtratları olmuştur"[308].

Hz. Peygamber, bir beşer olarak zâhire göre hükmettiğini, insanların kalblerinde olanı araştırmakla emrolunmadığını[309] beyan etmiş, ancak insanın kalb bakımından Allah'a karşı sorumlu olduğunu, esasen Allah Teâlâ'nın amellerin yanında kalplere de baktığını, *"Allah, sizin sûretlerinize ve mallarınıza değil, sizin amellerinize ve kalblerinize bakar"*[310], *"Allah, gâfil kalpten gelen duaya icabet etmez"*[311], *"Sizden herhangi biriniz, bir kötülük görürse onu hemen eliyle değiştirsin, eğer*

---

305. Müslim, Kader, 17 (IV, 2045); Buhârî, Tevhid, 11 (VIII, 168-169).
306. Bk. Mâlik, Kelâm, 8 (II, 986); Tirmizî, Zühd, 2 (IV, 479)
307. Bk. Müslim, Cum'a, 40 (II, 591); Ebû Dâvud, Salât, 204 (I, 344); Nesâî, Cum'a, 2 (III, 88-89); İbn Mâce, Mesâcid, 17 (I, 260), İkâme, 93 (I, 357).
308. Yazır, *a.g.e.*, III, 212, 213.
309. Bk. Buhârî, Meğazî, 61 (V, 111).
310. İbn Mâce, Zühd, 9 (II, 1388).
311. Tirmizî, Daavât, 66 (V, 483); İbn Hanbel, II, 177.

buna gücü yetmiyorsa diliyle değiştirsin ona da gücü yetmiyorsa kalbiyle değiştirsin..."[312] ve "... *İşte kim bunlara karşı eliyle mücahede ederse o mü'mindir. Kim onlara karşı diliyle mücahede edese o da mü'mindir. Kim onlara karşı kalbiyle mücahede ederse o da mü'mindir...*"[313] gibi hadîsleriyle ifade etmiştir.

Binâenaleyh Hz. Peygamber, ta'limde, insanların sadece zâhirî yönlerini değil, bâtınlarını da dikkate almış ve o yönden de terbiyeye çalışmıştır. Onun muallimliği, insanın hem zâhir, hem de bâtınına yöneliktir. Dolayısıyla o, insanı, hem zâhir hem de bâtın yönü olan bir varlık olarak telakkî etmektedir.

1.3.3.2. Akıl

Aklın ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür[314]. Bu görüşlerden hareketle aklın, başlıca iki manada kullanıldığını söyleyebiliriz. Birincisi, "eşyanın hakikatini bilme" manası; ikincisi, "mahsus olmayan şeyleri idrak eden, bununla beraber ruh ve dimağla bağlantılı olan manevî bir nur" manasıdır.

---

312. Müslim, Îmân, 78 (I, 69).

313. Müslim, Îmân, 80 (I, 70).

314. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:
"Akıl, teklif gereği, korunması gereken şeyden sahibini koruyandır.
Akıl, eşyanın çeşitli yönlerine ve işlerin bâtınlarına nufuz edebilen bir anlayış ve düşüncedir.
Akıl, hidâyet ve dalâleti ayırdeden bir rüşddür" (el-Akkâd, *el-İnsan fi'l-Kur'ân*, s. 18).
"Akıl, güzellik , çirkinlik, kemal ve noksanıyla eşyanın sıfatını bilmedir" (Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 617).
"Akıl, ilmi kabul etmeye müsait bir kuvvete veya insanın bu kuvvetle istifade ettiği ilme denir" (Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 342).
"Akıl, insanın havassı ile idrak edemediğini kendisiyle idrak ettiği şeydir" (ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, II, 88).
"Akıl, bazan işlerin hakikatini bilmek manasında kullanılır. O zaman merkezi kalb olan "ilim" sıfatından ibaret olur. Bazan da akıl zikredilir kendisinden ilimleri idrak eden nesne kasdolunur. O vakit kalbin tâ kendisi demek olur. Burdaki kalbden maksad latife olan kalbdir (Gazalî, *İhya*, III, 4).
"Akıl, madeni kalb ve ruhda, şuaı dimağda bulunan bir nur-i manevîdir ki insan bununla hislerle ilgili olmayan şeyleri idrak eder" (Yazır, *a.g.e.*, I, 566).

Hz. Peygamber, "akl" kelimesini öncelikle iki manada kullanmıştır. Bir kullanımında "akl", diyet[315] manasına gelmektedir[316]. Hz. Peygamber'in diğer kullanımında ise "akl", yukarıda bahsettiğimiz, "mahsus olmayan şeyleri idrak kabiliyetinde olan, ruh ve dimağla bağlantısı bulunan şey"dir. Hz. Peygamber'in bu manada kullandığı hadîslerden bazıları şunlardır:

"Hamr (şarap), aklı örtüp karıştıran şey (içki)dir"[317].

"(...) Topluluktan biri, "Yâ Resûlallah! O gün aklımız başımızda olduğu halde mi (birbirimizi öldüreceğiz) diye sordu. Resûlullah: "Hayır. O zaman (daki halk)ın çoğunun akılları alınacak ve akılsız birtakım insanlar o dönemin adamı olacaktır" buyurdu"[318].

"Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır"[319].

"Kişinin dinî aklıdır. Aklı olmayanın dini olmaz"[320].

"Akılla rızıklandırılan kişi felah bulmuştur"[321].

"...Onun aklında bir kusur biliyor musunuz?"[322].

"... Noksan akıllı..."[323].

---

315. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 278.
316. Meselâ bk. Ebû Dâvud, Diyât, 18 (II, 599); İbn Mâce, Diyât, 13 (II, 883).
317. Buhârî, Eşribe, 2 (VI, 241).
318. İbn Mâce, Fiten, 10 (II, 1309).
319. Bunu Hâkim el-Evzâ'î'den "mu'dal" olarak rivâyet etmiştir (el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, III, 383.
320. el-Muttakî el-Hindi, *a.g.e.*, III, 379.
321. Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, IV, 160; el-Muttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, tsh. ve nşr. Bekrî Hayyânî ve Safvet Sakâ, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1989, III, 380; ed-Dehlevî, "Bu hadîslerin subutu konusunda hadîsçilerin tenkidi varsa da, bu hadîslerin biribirilerini kuvvetlendiren senedleri vardır" demektedir (ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, II, 88).
322. Müslim, Hudûd, 23 (III, 1323).
323. Buhârî, Hayz, 6 (I, 78).

Hadîslerde isim olarak kullanılan bu kelimenin bir de "akale-ya'kılu" şeklinde fiil olarak kullanılmasına rastlamaktayız. Bu durumda da kelime iki manaya gelmektedir: Birincisi, "Akaltu'l-Cemele (Deveyi bağladım)"[324] ve "Akaltu nâkatî (Devemi bağladım)" [325] şeklinde deve vb. bir yere bağlamak manasıdır. İkincisi ise, "akletmek" fiilidir. Burada kasdedilen "akl"dan ziyade onun fonksiyonudur. Hz. Peygamber'in şu hadîslerinde bu durumu görmek mümkündür: *"Ey Ebu Zerr! Sana söylediğim şu şeyi aklet"*[326], *"... o takdirde aklet veya fehmet"*[327], *"Kalem (mükellefiyet)§, üç kişiden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, büyüyünceye kadar çocuktan, akıllanıncaya kadar mecnundan"*[328]. Bu fiili bu manada ashab da çokca kullanmıştır[329].

Hz Peygamber'in muallimliğinde, insan aklının önemi büyüktür. O, kendisine akıl verilen bir insanın felah bulacağını[330], dinin ancak akıllı kimselerde bulunabileceğini[331], kişiyi sağlamlaştıran şeyin akıl olduğunu[332], aklın dinî destekleyici mahiyette olduğunu[333] buyurmuştur. Bununla da kalmamış, aklın zayi olması durumunda ortaya çıkan "mecnun" luk halinden de Allah'a sığınmış[334] ve bu gibi kimselerden

---

324. Bk. Buhârî, Mezâlim, 26 (III, 106).
325. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 1 (IV, 73).
326. İbn Hanbel, V, 181.
327. Ibn Hanbel, V, 373.
328. İbn Mâce, Talâk, 15 (I, 658).
329. Bk. İbn Hanbel, II, 172, V, 44, II, 274, II, 181, III, 159; Nesâî, Nikâh, 53 (VI, 105); Ebû Dâvud, Tıbb, 19 (II, 405); Dârimî, Mukaddime, 2 (I, 18); Buhârî, İlm, 18 (I, 27), Hacc, 83 (II, 173), Tefsîru Sûre 9, 20 (V, 210) Şehadât, 11 (III, 152); Tirmizî, Zühd, 48 (IV, 511).
330. Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, IV, 160.
331. el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, III, 7033
332. Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, IV, 157.
333. Bk. el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, III, 381.
334. Bk. Nesâî, İsti'âze, 36 (VIII, 270).

mükellefiyetin kaldırıldığını beyan etmiştir[335]. Çünkü, taallum ve ilim, her ikisi de aklın özelliklerindendir. Akıl taallum merkezidir İlim ise doğduktan sonra tahsil edilen malumatlardır[336]. İlmin menbaı akıl olduğuna[337] göre, onsuz ilimden, dolayısıyla da ta'lim ve taallumden bahsedilemez.

Hz. Peygamber'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere, aklın gelişmesi tedrici olarak ortaya çıkmaktadır. "İhtilam oluncaya kadar çocuktan mükellefiyetin kaldırılması" bir noktada bunu göstermektedir. Bunun için buluğ, teklifin şartlarından biri olarak sayılmıştır[338]. Zira insanın şer'an mükellef kılınışının sahih olması için, kendisine tevcih edilen mükellef kılış hitabını anlayıp, anladığını yerine getirecek kadar manasını tasavvur edecek kudrette bulunması şarttır. Anlamaya muktedirlik ise, akılla olur. Ama akıl göze görünmeyen, his ile anlaşılmayan, tavsif olunmayan, insan fertleri arasında değişik ve farklı bir şekilde bulunduğundan, Hz. Peygamber, gözle görülüp tavsif olunabilen buluğu, aklın yerine koymuş ve "*ihtilam oluncaya kadar çocuktan mükellefiyet kaldırılmıştır*" demiştir. Zira buluğ, aklın ekseriyâ bulunduğuna kanaat getirilen yer durumundaki insanın bir vasfıdır[339]. Bunun yanında akıl, insanın sadece bu hayat mücadelesindeki başarısını temin etmekle kalmaz, aynı zamanda "şuur altı" dünyası adını verebileceğimiz ve asıl büyük çatışmaların vuku bulduğu iç âlemimizi de düzenler ve rûhî olayların bir düzen dahilinde cereyan etmesini sağlar[340].

---

335. Bk. İbn Mâce, Talâk. 15 (I. 658).
336. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 243.
337. Bk. Gazalî, *İhya*, III, 4.
338. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 263.
339. Bk. Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhî Özcan, Emek Matbaacılık 1982, s. 117.
340. Ayhan Songar, *Çeşitleme*, s. 27.

Teklifin âkil olmayanlardan kaldırılmasının sebeplerini Hz. Peygamber'in hadîslerine dayanarak şöylece maddelendirmek mümkündür:

1. İnsanın içinde bulunduğu yaşının, onu sağlam düşünceye ehil kılacak bilgileri elde etmeye uygun olmaması[341]. Hz. Peygamber'in yukarıda verdiğimiz hadîsinin "*buluğa erinceye kadar çocuktan*" kısmı, bu duruma delalet etmektedir. Zira bu durumdaki çocuk bedeni, gelişimini tamamlamamış, buna bağlı olarak aklî gelişimi de tamamlanmamış, dolayısıyla sağlam düşünebilecek bir aklî düzeye gelememiştir.

2. Mecnun, ma'tuh ve ebleh gibi, aklî kudretindeki bir noksanlıktan dolayı idrak ve anlayışa güç yetirememe[342]. Yukarıda verdiğimiz "*... aklı başına gelinceye kadar deliden mükellefiyet kaldırılmıştır*" hadîsi ve şu hadîste Resûlullah bu konuyu vuzuha kavuşturmuştur: Mâ'iz b. Mâlik el-Eslemî, Hz. Peygamber'e gelmiş ve zina ettiğini söylemişti. Hz. Peygamber, onun bu fiili yaptığını kabul etmemiş ve onu reddetmişti. Mâiz tekrar tekrar gelmiş ve aynı şeyleri söylemiş bunun üzerine Hz. Peygamber: "*Bunun aklında yadırgadığınız bir kusur biliyor musunuz?* diye sormuş, ashâb: "*Biz onu ancak aklı başında, kendi görüşümüze göre sülehâmızdan biliriz*" cevabını vermişler...[343]. Bu hadîste Hz. Peygamber, Mâiz (Radiyallahu anh)'in aklının tamam olup olmadığınısoruşturmuş, başka bir ifadeyle mükellef olup olamayacağını araştırmıştır. Neticede aldığı bilgilere göre amel etmiştir. Eğer Mâiz (Radıyallahu anha)'in deli olduğu yönünde bir bilgi alsaydı ondan cezayı affedecekti. Çünkü ona göre "mecnun" mükellef değildir.

---

341. Bk. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 263.
342. Bk. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 263.
343. Müslim, Hudûd, 23 (III, 323).

3. Çeşitli sebeplerden ötürü belleme kabiliyetini yitirmek[344]. Hz. Peygamber'e göre, aklın iradî hareketini yok eden sebeplerin başında uyku ve hastalık gelmektedir. Yine yukarıda verdiğimiz "*uyanıncaya kadar uyuyandan*" ifadesi bunu açıkca göstermektedir. Zira uyku halinde insan irâdî olarak aklını kullanamaz. Öyleyse sadece akıllı ve irâdeli kimseler için söz konusu olan mükellefiyetin, aklını kontrol edemez durumda olan uyuyan bir kişi için geçerli olması düşünülemez.

1.3.3.3. Nefs

Alimlerimiz tarafından nefs hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır[345] Nefs kavramı, Hz. Peygamber tarafından çeşitli manalarda kullanılmıştır.

1. Hz. Peygamber nefsi bir şeyin zatı ve can manasına kullanmıştır.Şu hadîsler, Hz. Peygamber'in, nefsi bu manalarda kullanmasına örnek teşkil etmektedir: "*Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şehâdet eden müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden biri ile helâl*

---

344. Bk. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 264.

345. "İnsanın kendisiyle yemek, içmek ve evlenmek gibi zevk aldığı şeyleri arzu eden "şey" (ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, II, 88) diye ifade edilen nefs için Gazâlî, iki mana vermektedir:
"Birincisi: Nefisten, insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini derleyici mana murad edilir. Tasavvuf ehli çoğu zaman bunu kullanmaktadır. Çünkü tasavvuf ehli nefisten, insanoğlunun kötü sıfatlarını derleyen asıl ve esası kasdeder...
Nefsin ikinci manası: İnsanın hakikati olan latîfedir. Bu latîfe insanın nefsi ve zatıdır. Fakat bu latîfe aynı zamanda hallerinin değişmesi hasebiyle çeşitli sıfatlarla sıfatlanır (mutmainne, mülhime vs.)
Birinci manaya gelen nefis için Allah'a dönüş tasavvur edilemez. Çünkü o manadaki nefs, Allah'tan uzaklaştırıcıdır. Yine bu nefis, şeytanın tarafındandır. Eğer nefs, itiraz etmeyi terkederse, şehvetleri isteğine ve şeytanın çağrısına itaat edip baş eğerse ona nefs-i emmâre-i bi's-sû' adı verilir.
Bazen nefs-i emmâreden gaye, nefsin birinci manasıdır demek de caiz olur. Binâenaleyh nefs, birinci mana ile, gâyet kötüdür. İkinci manasıyla güzeldir. Çünkü ikinci mana, Allah'ı ve sâir bilinenleri idrak etmenin hakikatidir" (Gazâlî, *İhyâ*, III, 4).
Nefs Hakkında Yazır'ın beyanı ise; "Nefs, bir şeyin zatı ve kendisi demektir. Ruh ve kalb manasına da gelir. Urf-i şer'î'de şehvet ü ğadabın mebdei olan kuvve-i nefsâniyeye ıtlak olunur" (Yazır, *a.g.e.*, I, 223), şeklindedir (Nefsle ilgili olarak daha geniş tahliller için meselâ bk. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 19vd.).

olur: 1. Zinâ eden seyyib, 2. Cana karşı can (en-Nefsu bi'n-nefs), 3. Dinin terkedip cemaatten ayrılan"[346].

"Resûlullah (S.A.S.)'ın yanından bir cenâze geçti de ona ayağa kalktı, kendisine onun bir Yahudi olduğu söylenince, "O da bir nefis değil miydi? cevabını verdi"[347]. el-'Aynî, bu hadîsin şerhinde, İbn Battal'ın "O da bir nefis değil miydi? öldü" şeklindeki görüşünü vermekle, buradaki nefsin "can" manasına geldiğini ihsas etmiş görünmektedir[348].

"Ya Rabbî! Benim kalbime nur, dilime nur, kulağıma nur, gözüme nur, üstüme nur, altıma nur, sağıma nur, soluma nur, önüme nur, arkama nur, nefsime (Yani bütün bunlardan oluşan zatıma) nur ver . Bana büyük bir nur ihsan eyle!"[349].

"... Canın (Nefs) diyeti yüz devedir..."[350].

2. Hz. Peygamber nefsi bazan ruh manasında kullanmıştır. Şu hadîslerde nefsin bu manada kullanıldığını görmekteyiz:

"Ölen mü'minin ruhu, zimmetindeki borç ödeninceye kadar, borçluluğundan dolayı tutukludur"[351].

"Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağından sorulmuş o da: *"Bugün, üzerinden yüz sene geçecek hiçbir üflenmiş ruh bilmiyorum"*[352]. Burada Hz. Peygamber'in nefs için "üflenmiş (menfûs)" ifadesini kullanması, onun, büyük bir ihtimalle ruh manasına geldiğini göstermektedir.

---

346. Müslim, Kasâme, 25 (III, 1303); Buhârî, Diyât, 6 (VIII, 38); Bk. el-Aynî, 'Umde, IV, 41.
347. Müslim, Cenâiz, 81 (II, 661); Buhârî, Cenâiz, 50 (II, 87).
348. Bk. el-'Aynî, Umde, VIII, 111.
349. Müslim, Müsâfirîn, 189 (I, 530).
350. Bk. Nesâî, Kasâme, 46 (VIII, 58).
351. İbn Mâce, Sadaka, 12 (II, 806).
352. İbn Hanbel, III, 326.

3. Hz. Peygamber, bazen de nefsi kalb manasında kullanmıştır.

Nefs şu hadîslerde kalb manasında kullanılmıştır:

"*Zenginlik mal çokluğundan değildir. Zenginlik gönül (nefs) zenginliğidir*"[353]. Gönül kelimesinin kalb manasına geldiğini daha önce belirtmiştik.

"*Rüya üç kısımdır: Nefsin sözü , şeytanın korkutması ve Allah tarafından olan müjde...*"[354]. el-'Aynî, "nefsin sözü"nü, uyanıkken olan olayların, uykudayken şuuraltından şuurüstüne çıkması diye izah etmiştir[355] ki, bu da kalble ilgili bir durumdur.

Abdullah b. Ömer, bir defasında Hz. Peygamber'in bir sorusu karşısında "... *Gönlüme (fî nefsî) geldi ki o (Resûlullah'ın sorduğu ağaç), hurma ağacıdır...*"[356]. İbn Hacer'in şerhinde, buradaki nefsin, kalb manasına geldiğine işaret eden ifadeler mevcuttur[357].

4. Hz. Peygamber'e göre nefsin bir diğer manası, onun şehvet ve gazabın merkezi olan bir latife olmasıdır.

Hz. Peygamber'in şu hadîslerinde nefis bu manada kullanılmıştır:

"... *Nefislerimizin şerrinden Allah'a sığınınız...*"[358].

"*Yâ Rabbî! Faydasız ilimden, korkmayan kalpten ve doymayan nefisten sana sığınırım*"[359].

---

353. İbn Mâce, Zühd, 9 (II, 1386).
354. Buhârî, Ta'bir, 26 (VIII, 77).
355. el-'Aynî, *Umde*, IV, 154.
356. Buhârî, İlm, 4 (I, 22).
357. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 120.
358. Nesâî, Cum'a, 24 (III, 105); İbn Mâce, Nikâh, 19 (I, 609).
359. Müslim, Zikr, 73 (IV, 2088); İbn Mâce, Duâ, 2 (II, 1261).

"Şüphe yok ki Allah, âdemoğluna zinadan nasibini yazmıştır. Buna behamehal erişecektir. İmdi, gözlerin zinası bakmak, dilin zinası da konuşmaktır. Nefis temenni eder de şehvetlenir (ister/arzu eder)."[360].

"Nefsimin şerrinden şeytanın şerri ve şirkinden sana sığınırım"[361].

Bu eserde "nefs" kelimesi şehvet ve gıdaların merkezi olan latife anlamında kulanılacaktır.

Ruhun bedenle izdivacıyla ortaya çıkan bu üç bâtinî latifenin de Hz. Peygamber'in insan telakkisindeki yeri büyüktür. Onun beyanlarından, insanın ruhsuz düşünülemiyeceği gibi, bu üç latife olmadan düşünülmesinin de yanlış olacağı anlaşılmaktadır.

Cismin güç ve takati, maddî yapısı ve duyu organlarının idrak ettiği şeyler itibariyle sınırlıdır.

Aklın güç ve takati, serbest olması bakımından cisminkinden daha fazladır. Fakat, o da düşündüklerine nazaran sınırlı, zaman ve mekâna, başlangıç ve sonuca nisbetle mahdut ve neticede yokluğa mahkumdur.

Ruhun güç ve takatine gelince, insanın oluşumunda tek başına sınırları ve kayıtları tanımayan şey odur. Ruh, zaman ve mekân tanımaz. Başlangıç ve sonuç bilmez. Yokluğa aldırmaz. Hissin ve aklın idrak edemediği şeylerle temas kurmaya mâlik olan ancak odur. O, zaman ve mekân engellerinin ötesinde yer alan tüm varlıklarla temas kurmaya yetkilidir[362].

Nefis, bizim kullandığımız manada, devamlı süfli lezzetlere meyyal olduğu için, insanı o yöne doğru çeker. Nefis daha çok bedenî tarafı ağır basan bir latîfedir. İnsan, aldığı eğitimi de

---

360. Müslim, Kader, 20 (IV, 2046); Buhârî, Kader, 9 (VII, 214).
361. Tirmizî, Daavat, 14 (V, 436).
362. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 60.

kullanarak buna karşı direnir ve mücadele eder. Böylece insanın iç âleminde bir dinamizm başlar. Bununla beraber nefsin isteklerine tamamen gem vurulamaz. Ancak, gösterilen çerçeve dahilinde nefs bu lezzetlerden faydalanır.

Kalb, idrak eden, anlayan bir latife olması açısından, akılla örtüşen bir kavramdır. Ancak biz, Hz. Peygamber'e göre aklın daha çok, anlayan idrak eden latife anlamında kullanıldığını, buna karşılık kalbin de bu anlamlarda kullanılmasıyla beraber, bir takım duyguların merkezi anlamında da kullanıldığını görmekteyiz.

Hz. Peygamber'in hadîslerinden hareketle onun bu konudaki görüşlerinin şöyle bir tablo arzettiğini söylemek mümkündür: Ruh, ulvî, her an, mahsusatın dışındakilerle bağlantı kurabilecek bir kabiliyette olan varlıktır. Kalb, ruhun mahsusat ve makulat alemine açılan bir penceresidir. Kalbde, akıl gibi idrak, düşünce ve anlamayla ilgili bir alan olduğu gibi; arzu, istek gibi şehevî duygularla ilgili bir alan daha vardır ki, bu alan, daha çok nefsî arzularla ilgilidir. Bunun dışında kalbde bir de özerk, yani akıl ve nefs alanıyla bağlantılı fakat onların kontrolünde olmayan, sevinç, üzüntü, elem, haz gibi duyguların bulunduğu bir alan daha vardır ki bu alan, bazen aklın, bazan nefsin bazan da ruhun etkisiyle çalışmaktadır. Bunun yanında bunlar tamamen birbirilerinden ayrı da değildirler. Bazen nefis, aklın kontrolüne girer, bazan akıl, nefsin kontrolüne girer, bazen de her ikisi ruhun kontrolüne girer. İdeal olan durum da budur.

1.4. Öğrenebilirlik Açısından İnsanlar

Yaşadığımız dünyada birçok âlemler vardır. Hayvanlar âlemi, bitkiler âlemi, cansızlar âlemi gibi... Her âlem içinde de binlerce başka âlemler vardır. Meselâ hayvanlar âlemi içinde kuşlar âlemi, sürüngenler âlemi, böcekler âlemi, balıklar âlemi vs. vardır. Bitkiler âlemi içinde, tahıllar âlemi, çiçekler âlemi,

ağaçlar âlemi vs. vardır. Müşahede ettiğimiz bu âlemler ötesinde, bir de çeşitli sebeplerden dolayı, göremediğimiz âlemler vardır. Buna göre varlıkları ikiye ayırmak mümkündür: Görülebilen varlıklar ve görülemeyen varlıklar[363]. Hz. Peygamber'in hadîslerine öğrenim açısından baktığımızda, öğrenimin, görülebilen âlemde, insanlar ve hayvanlar için; görülemeyen âlemde ise cinler ve melekler âlemi için söz konusu olduğunu görürüz[364].

İnsanın en bariz özelliği, müzdevic (içiçe) bir tabiata sahip olmasıdır. Gerek melekler, gerekse hayvanlar bir yanlarıyla -ki her ikisi de insanla benzerlikleri olan yaratıklardır- tek bir tabiata ve belirli bir hedefe sahiptirler[365]. "Cinler ise latîf cisim olmakla beraber, maddî yönleri dolayısıyla iyi ve kötüye eğilimi olan, fakat madde ve ruhaniyet dengeli olmadığı için kötülük, hafiflik tarafı ağır basan varlıklardır. Yaptığı işler, kendi şuurlarına dayandığı için sorumludurlar"[366]. Dolayısıyla, kendilerine iyi ve kötünün ne olduğunu, ve Allah'a ibadet etme gayelerini gerçekleştirmek için neleri yapmaları gerektiğini öğretecek peygamberlere ihtiyaç duyarlar. Binaenaleyh, hayvanlar ve meleklerden daha çok öğrenmeye ihtiyaç duyarlar.

İnsan ise, ruh ve maddenin dengeli bulunduğu bir varlıktır. Bundan dolayı mükemmeldir[367]. Kendini yoldan çıkaracak cin taifesinden bir şeytan bulunmasına rağmen, ona iyiliği telkin eden bir de melek bulunmaktadır[368]. Bunların yanında iyi ve kötüyü öğreten peygamberler ve tercih yapmaya yarayan bir

---

363. Lütfullah Cebeci, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Melekler*, Kayseri, İstişare Yay. 1989. s.5.

364. Bu konuda Geniş bilgi için bk. Selçuk Coşkun, Bir Muallim Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Telakkisi, Erzurum-1996 (Basılmamış Doktora Tezi)

365. Kutub, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*, s. 55.

366. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 20.

367. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 20.

368. Bu konuya, "İnsanın davranışlarında etkili olan Faktörler" bahsinde değinilecektir.

irade bulunmaktadır. Böylece insanda bütün dengeler sağlanmıştır. Bu tercihten sonra "ruhen terakkî ve tereddiye"[369] elverişli bir varlıktır. Bunun neticesinde terakki olursa melek tarafı ağır basar[370]. Eğer gerileme olursa hayvanlık tarafı ağır basar ve yaratılış gayesinden uzaklaşmış olur.

Doğumla başlayıp ölümle biten hayat sürecinde insanın diğer varlıklara nazaran önemli bir yanı vardır: Öğrenmeye olan ihtiyacı ve bu konudaki kabiliyeti.

Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere insanlar, annelerinden hiçbir şey bilmez olarak doğarlar[371]. Hz. Peygamber'in de insanlara birtakım şeyleri öğrenmeleri ve öğretmeleri için emir ve tavsiyelerde bulunması[372], esasen bu kabiliyetin varlığını göstermektedir. Bu öğrenme kabiliyeti, Eflatun'un "Bebek dünyaya gelmeden önce bunları biliyordu ve bunlarla mücehhez olarak dünyaya geldi"[373] şeklindeki iddiasıyla bir tutmamak gerekmektedir. Bilindiği üzere insan dünyaya diğer canlılara nisbetle güçsüz ve âciz bir varlık olarak gelir[374]. İnsanın bu acizliği hem bedenî hem de bilgi yönüne şâmildir. İnsanın doğumdan hemen sonra süt emmesi, tabiî sevk olarak nitelendirilmektedir[375]. Bu durum, öğrenilen hareketler cinsinden sayılmamaktadır. Hiçbir konuda herhangi bir bilgisi olmayan bu insanın, hayatını idame ettirebilmesi için öğrenmesi gereken çok şey vardır. Organizmasını ve davranışlarını kontrol eden ve

---

369. Bk. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 125.
370. Bk. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 68-69.
371. Bk. Nahl, 78.
372. Meselâ bk. Tirmizî, Mevâkit, 182 (II, 259); İbn Mâce, Feraiz, 1 (II, 908); Buhârî, Zekât, 5 (II, 112); Buhârî, Ezân, 17 (I, 154), Fedâilu'l-Ashâb, 24 (IV, 217).
373. Bk. Murtaza Mutahharî, *Fıtrat*, çev. Cafer Kırım, İst., Akademi Yay. 1992 s. 38-40.
374. Yavuz, *a.g.e.*, s. 91.; Aysel Ekşi, *Çocuk Genç Ana Babalar*, İst., Bilgi Yay. 1990, s.23.
375. Ziya Talat Çağıl, *Çocuk ve Genç Ruhu*, İst., Resimli Ay Matbaası 1939, s. 5.

kritik eden, bu ihtiyacı en ileri derecede duyan, organizmasının ve organlarının kendine yetmediğini kabul ve idrak eden, bu özellikleri tamamlamak için çırpınan bir canlı olarak insan, gerçekten her canlıdan daha çok öğrenmeye muhtaçtır ve müthiş bir bilgi açlığı içindedir[376]. Zira o, doğuştan beraberinde getirdiği kabiliyetlerini kendi kendine, kimsenin yardımı olmadan geliştirme yeteneğine sahip değildir. Onların gelişmesi için eğitime muhtaçtır. Bunu bildiği için Hz. Peygamber birçok hadîsinde ilme teşvik etmiştir. Hadîs kitaplarının "Kitabu'l-İlm" bölümlerinde, bu hususta bir çok hadîs bulmak mümkündür.

Diğer canlılara nazaran, doğuştan hiçbirşey bilmez olarak dünyaya gelen ve bu noktada onlardan geride olan insanın, bilgi elde etmek için donatılmış olduğu özellikler itibariyle, onlardan kat kat üstün olduğunu görmekteyiz. Meselâ mevcut olan bu kabiliyeti işleyebilmektir. Hz. Peygamber; "*İlim, öğrenmekle elde edilir*"[377] buyururken, mevcut bu kabiliyetin öğrenimle işletilmesini ve neticede ilme ulaşılmasının gerekli olduğunu ihsas etmektedir. Yine vahyin ilk geliş anını ifade ederken anlattığı şu olayda da bu durumu görmek mümükündür: "*Ona melek geldi ve: "Oku!" dedi. O da "Ben okuma bilmem" cevabını verdi. Resûlullah (S.A.S.) buyurdu ki: "O zaman melek beni alıp takatım kesilinceye kadar sıkıştırdı... sonra beni bırakıp :"Yaradan Rabb'inin ismiyle oku!... ki O kalemle yazmayı öğretendir. İnsana bilmediğini O öğretti"...*"[378]. Dikkat edilirse bu hadîste Cebrâil Hz. Peygamber'den bir takım bilgiler almak istiyor. Ama tekrar tekrar sıkmasına rağmen bu bilgileri alamıyor. Daha sonra da kendisi birtakım şeyler öğretiyor. Bu olayda, önce öğrenmek daha sonra da öğrenilenlerin başkasına aktarılmasından bahsedilmektedir. Bunun yanın-

---

376. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 101.
377. Buhârî, İlm, 10 (I, 25).
378. Buhârî, Bed'ü'l-Vahy, 1 (I, 3).

da, insanın birşey bilmese bile, öğretildiği takdirde hemen öğrenebilecek bir kabiliyette olduğuna da işaret vardır. Hadîsin devamında zikredilen âyette, Allah'ın insana bilmediği şeyi öğrettiğine[379] dikkat çekilerek, insanın daha önce birşey bilmez olduğuna bununla beraber, bu cahilliğini öğrenimle izale ettiğine dikkat çekilmiştir.

Diğer canlılar gibi, gelişmeye kabiliyetli olan insanın[380] mevcut olan öğrenme kabiliyetini oluşturan bir takım özellikleri vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in insanı, akıl sahibi bir varlık olarak görmesi[381], onun öğrenime kabiliyetli olduğunu gösteren en büyük Nebevî delildir. Zira aklın bir takım melekeleri vardır: Ezberleme, muhakeme, irade, idrak, fehm, düşünce vs.[382]. Bütün bunlar öğrenmeyi kolaylaştırıcı unsurlardır. Allah her insana akıl vermiştir. Binaenaleyh, doğuştan hiçbirşey bilmez olarak dünyaya gelen insana kadredilmemiş bilakis öğrenmeyle ilgili bütün aklî melekelerle teçhiz edilerek adalet sağlanmıştır. Nitekim "insanın mükellef olması, bu noksansız şuur, kâmil idrak, olgun anlayış, kuvvetli irade ve sarsılmaz azim gibi beşerî kuvvelere sahip olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, insan, farzlar, vâcibler ve birtakım vazifelerle mükellef tutularak borç altına girmiştir. Mahlukattan herhangi birinin Allah'ın vergisi olan bu kuvvet ve hassalardan nasibi azaldıkça mesuliyet yükü de hafifler, vazifeleri azalır... Akıl ve idraki, zekâ ve kavrayışı diğer mahluklara nisbetle çok daha fazla ve üstün olduğundan, onun, vazifeleri üzerine alıp yerine getirmesi, o nisbette daha çok artmaktadır. Hatta fertler arasında bile vazifeleri üzerine alıp

379. el-'Alak, 5.

380. Abdulaziz, *et-Terbiye*, I, 10.

381. Meselâ bk. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 22 (VI, 109); Buhârî, Îmân, 13 (I, 10); Buhârî, Eşribe, 2 (VI, 241); Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, IV, 160; Buhârî, Hayz, 6 (I, 78).

382. Bu melekelere "Fıtrat" konusunda değinilecektir.

yerine getirmeye sebep olan idrak ve akıl gibi şeylerin farklı olmasına göre bunlar değişir birbirinden farklı olur..."[383]. Fertler arasında olan bu aklî farklılığa, Hz. Peygamber'in zaman zaman dikkat çektiğini görülmektedir. Onun "*Kölelerinize akılları nisbetinde ikapta (ceza) bulunun*"[384], "*akıllı çocuk*"[385] "*mü'minlerin en akıllısı*"[386] şeklindeki ifadeleri, bunlardan bazılarıdır.

İnsan Allah'ın halîfesidir. Bu hilâfette onun ilme kabiliyetli oluşunun da bir etkisi vardır. Nitekim bu kabiliyetten dolayı kendisine sorumluluk yüklenmiştir. Çünkü teklif ve ilim, aklı gerektirir[387].

İnsan düşünen bir varlıktır. Nitekim insan bu dünyada bilgilerin farkına varır, ancak bunları bilmesi için özel bir eğitim gerekmemektedir. Yani insanın düşünce yapısı öyle bir şekildedir ki, meselelerin sadece ona arzedilmiş olması, insanın onları idrak etmesi için yeterlidir. Bu idrak için istidlal ve delile ihtiyaç yoktur[388]. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Adem'in oğlunun, kardeşinin cesedini ortadan kaldırmak için bir kargadan cesedi nasıl gömeceği konusunda bir şeyler öğrenmesinden bahseden âyet[389], insanın ihtiyaç duyduğu bilgiyi, özel bir eğitimci olmadan da çeşitli hadiselerden özümleyip alabileceğini göstermektedir.

Özetle insan, bilgi ve beceri dolmaya hazır, çeşitli uyarıcıları alıp kavrayacak ve işleyecek bir şekilde teçhiz edilmiştir. Böylece uyarıcıları zihinde bir sembol olarak idrak edip

---

383. en-Nedvî, *Konferanslar*, s. 8.
384. el-Münavî, *a.g.e.*, IV, 299.
385. Buhârî, Vasâyâ, 25 (III, 195); Müslim, Fezâil, 52 (IV, 1804).
386. İbn Mâce, Zühd, 31 (II, 1423).
387. Ebû'l-Ayneyn, *a.g.e.*, s. 78.
388. Mutahharî, *Fıtrat*, s. 36.
389. Bk. Mâide, 31.

korumakta, bu semboller arasında çeşitli bağlar kurmakta (zekâ), bunları düzenli seslerle (söz,kelime) ve işaretlerle (yazı) ifade edebilme, bu işaretleri tekrar okuyup anlayabilme[390] yeteneğine sahiptir. Başka bir ifadeyle insan, bir "imkânlar varlığı"dır. Bu, insanın bütünüyle eğilip bükülebilmesine dayanır. Böyle olan insan, dünyaya geldiği zaman, sadece şu veya bu yönde geliştirilebilecek "imkânlar"a, ham yetenek ve çekirdeklere sahiptir. Bu imkânların, bu işlenmemiş yeteneklerin ve çekirdeklerin gelişmesini, ona uygulanan eğitim sağlar. Eğitimden ise, ancak eğitilecek yetenek ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir[391]. Bu eğitimin gerçekleşmesi için dinler gelmiştir. Eğer insan eğitilmeye müsait olmasaydı peygamberler gibi eğitimcilere ihtiyaç duyulmazdı[392].

Hayat basitleştikçe kendi kendine yeterlilik çok kısa vadeli, adeta doğuştan bir öğrenme ile olmakta veya ilk andan itibaren mevcut bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığı takdirde, insanda öğrenme daha ağır daha güç daha kompleks ve daha uzun vadelidir[393]. Dolayısıyla öğrenim insan için hayat boyu devam etmektedir[394]. Çünkü insan için bilginin sonu yoktur. Kur'an'da belirtildiği üzere her bilgi sahibinin üzerinde daha çok bilen birileri vardır[395]. Öyleyse insanın bileceği, öğreneceği şeylerin sonu yoktur. İnsanın hayat vetiresi içinde etkilendiği âlem sadece insanlar değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi insan alıcı, devamlı öğrenici bir konumdadır. Öğretenler ister insan olsun, ister olmasın farketmez. İslâmî kaynaklarda yer aldığı gibi

---

390. Selahattin Parladır, *Asr-ı Saadette Eğitim*, IV, 430.
391. Takıyyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İst., Remzi Kitabevi 1988, s. 174.
392. Bayraklı, *İslâmda Eğitim*, s. 107.
393. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 101.
394. Bk. Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 173.
395. Bk. Yusuf, 76.

kendisinden ilim alınacak kaynaklar Allahu Teâlâ[396], Cebrâil[397], Cin[398], karga[399] vs de olabilir. Farklı olan bu kaynakların yanında, "insanın dünya ile etkileşiminde en az üç tür değişme meydana gelmektedir. Bunlar, duygularımızda, bilgilerimizde ve hareketlerimizde meydana gelen değişmelerdir"[400]. Hz. Peygamber'in ta'liminin, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi hareketlere, sözlere ve düşüncelere şâmil olması da bu değişikliğin sağlanmasına yöneliktir. Hareket, duygu ve düşünce birbirinden tamamen bağımsız değildir. Birisindeki değişmeyi diğerindeki değişme takip eder[401]. Değişmelerin sağlanması için ilk adımı öğrenme oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle değişmeler öğrenmeyle başlar.

İnsanları öğretim ve öğrenim görevini yapma açısından emme basma tulumbaların kuyudan su alıp vermesi gibi görmek mümkündür. Onlar, bir yandan öğrenirken, bir yandan da öğretirler. Bu iş sürekli devam eder. Hz. Peygamber'in "*Beni Rabb'im te'dîb etti te'dîbimi ne güzel yaptı*"[402] hadîsiyle "*Ben ancak bir muallim olarak gönderildim*"[403] hadîsinde, bu durumu görmek mümkündür. Birinci hadîste Resûlullah (SAS), öğrenen durumunda, ikinci hadîste ise öğreten durumundadır. O'nun, "*Burada bulunanlar bulunmayanlara iletsin*"[404] "*Ferâizi öğrenin ve insanlara öğretin*"[405] "*Ailenizin yanına*

---

396. Bk. el-Bakara, 282; er-Rahmân, 4; el-Bakara, 31.
397. Bk. İbn Mâce, Tahâret, 58 (I, 157).
398. Bk. Buhârî, Tıbb, 46 (VII, 28).
399. Bk. el-Mâide, 31.
400. Fidan-Erden, s. 193.
401. Fidan-Erden, s. 193.
402. el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, I, 406.
403. İbn Mâce, Mukaddme, 17 (I, 83).
404. Buhârî, İlm, 37 (I, 35).
405. İbn Mâce, Ferâiz, 1 (II, 908).

dönün ve onlara öğretin"[406] gibi hadîslerinde de, insanı bu şekilde telakki ettiğini anlamaktayız. Bu hadîslerden, insanın birilerine birşeyler öğretebilmesi için kendisinin de muhakkak başkalarından birşeyler öğrenmesinin gerekli olduğunu anlamak mümkündür.

1.5. Hz. Peygamber'e Göre İnsanların Belli Başlı Bilgi Elde Etme Yolları

İnsan hayat boyu birşeyler öğrenmektedir. Fıtratı buna müsaittir. Ancak öğrendiği bu bilgilerde hangi bilgi yollarından faydalanmaktadır?. Bu konuda, meselenin felsefî ve kelâmî boyutlarına girmeden, Hz. Peygamber'e göre insanın belli başlı bilgi elde etme yollarına temas edilecektir. Kelâm ve Felsefede "bilgi kaynağı" denmesine rağmen bizim bunlara "bilgi yolu" dememiz, kendileri vasıtasıyla bilgi elde edilmesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ Allahu Teâlâ Peygamberlerine vermek istediği bilgilerde vahyi kullanmıştır. Ya da insanlar Peygamberlerden, duyu organları vasıtasıyla bilgi elde etmektedirler.

Hz. Peygamber'e göre insanların belli başlı bilgi elde ettikleri yollar başlıca, vahy, ilham, rüya, kehânet ve duyu organlarıdır. Biz bu bilgi elde etme yollarından elde edilen bilgilerin güvenilir ya da güvenilmez olmasına bakmadan onları bilgi elde etme yolu olarak kabul ettik. Zira neticede yanlış da olsa, insanlar birtakım bilgileri bunlar vasıtasıyla öğrenmektedirler

---

406. Buhârî, Edeb, 27 (VII, 77).

1.5.1. Vahy

Şer'î ıstılahta, Peygamberlerden birine indirilen "kelâmullah" diye[407] ifade edilen vahy, aslında Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler[408], diğer insanlar[409], melekler[410], gökler[411], yerler[412] ve bal arısı[413] için de kullanılmaktadır.

Burada bizi ilgilendiren Allah'ın peygamberlere ve insanlara vahyetmesidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi konumuz insanla sınırlıdır.

Vahy denilince temelde iki şey anlaşılmaktadır. Biri yukarıda da değindiğimiz gibi "kelâmullah"tır. Bu mana aslında "vahy"in "vahyedilen şey" (el-Mûhâ)[414] manasında kullanılmasıdır. Diğeri ise şeriati haber vermek manasıdır (el-İ'lâmu bi'ş-Şer'i)[415]. İşte bizim ilim elde etme yolu olarak değerlendirdiğimiz "vahy" bu manadaki "vahy"dir. Bu manada vahyi, Allah'ın insanlara vermek istediği bazı bilgilerin, insanlara ulaştırılma yolu olarak görmek mümkündür.[416]

Vahyin, vahyedilen bilgiler ve bu bilgilerin elde ediliş yolu olarak iki şekildeki kullanımına dikkat çektikten sonra, vahye kimlerin mazhar olabileceği konusuna temas etmek uygun olacaktır.

---

407. Muhammed Ali el-Farıkî et-Tahanevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünın*, tsh. Muhammed Vecih, Abdu'l-Hak, Gulam Kâdir, Tahran, Mektebetü Hiyâm 1947, II, 1523.

408. Bk. Ali İmrân, 44; en-Nisâ, 163; el-A'râf, 117; Yunus, 2.

409. Bk. el-Kasas, 7.

410. Bk. el-Enfâl, 12.

411. Bk. Fussilet, 12.

412. Bk. Zilzal, 5.

413. en-Nahl, 68.

414. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 5.

415. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 5.

416. "Vahy" le ilgili bazı tahliller için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, İst., Yeni Ufuklar Neşriyât, s. 142-186.

Kur'ân'ı Kerîm, Hz. Peygamber'e "***De ki: "Ben ancak sizin gibi bir insanım (şu kadar var ki) bana yalnız Tanrınızın bir tek Tanrı olduğu vahyediliyor***"[417] buyururken, peygamberlerin dışındaki insanlara vahyin gelmeyeceği şeklinde bir izlenim vermektedir. Halbuki Kur'an'da, normal insanlara da vahyin geldiğinden bahsedilmektedir. Ancak burada Kur'ân'ın kullandığı "vahy" sözü, müfessirlerce "peygamberlere ait nübüvvet vahyi değil, ilham veya rüya manasında" değerlendirilmektedir[418]. Bu eserde vahy denilince, nübüvvet vahyini kasdedilecektir.

Hz. Peygamber'in "*Allah vahy yoluyla konuştuğu zaman , semâ halkı, semâdan, düz taş üzerine zincirin çıkardığı ses gibi bir ses işitir, bayılırlar...*"[419] hadîsinde ve Kur'ân'daki "***(Ya) bir vahy ile, ya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip de kendi izniyle dileyeceğini vahyetmesi olmadıkça, Allah'ın hiçbir beşere kelâm söylemesi (vaki) olmamıştır...***"[420] şeklindeki âyette, vahyin bir bilgi yolu olarak da belirtildiği görülmektedir.

Umumi manada vahy, sadece peygamberlere ait olmamakla beraber, ifade ettiğimiz manada vahyin sadece onlara ait olduğu görülmektedir. Zira tam manasıyla nübüvvet, hangi neviden olursa olsun, hiç şaşmayan özel bir vahy ile başlar ve tecrübeyle taayyun eder[421]. Bu neviden vahy, Hz. Peygamber dışında, Nûh, İbrahîm, İsmâîl, Yakûb, Îsâ, Eyyûb, Hârun, Süleymân, Dâvud[422] ve diğer peygamberlere de gelmiştir.

---

417. el-Kehf, 110.
418. Bk. Yazır, *a.g.e.*, V, 3719.
419. Ebû Dâvud, Sünnet, 20 (II, 648); Buhârî, Tevhîd, 32 (VIII, 194).
420. es-Şûrâ, 51.
421. Bk. Yazır, *a.g.e.*, III, 1527.
422. Bk. en-Nisâ, 163.

Bununla beraber bu vahyin peygamberler dışındaki insanlara gelmediği yolunda hadîsler vardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ömer (Radiyallahu anh)'in "... *Vahy kesilmiştir...*"[423], Ümmü Eymen'in, "*Ben sadece bizden kaldırılan vahy için ağlıyorum*"[424] ve İbn Abbas'ın "*Resûlullah'tan sonra vahy inmedi*"[425] şeklindeki ifadelerinden de bu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, vahy, normal insanlar için değil, peygamberlik görevi olan insanlar için bilgi yoludur. el-Kirmânî, vahyin mahiyeti hususunda birtakım orijinal bilgiler vermektedir[426]. İzutsu ise bu bilgilere kendi yorumunu da katarak şunları söylemektedir: "el-Kirmanî, el-Buharî'nin hadîs koleksiyonu üzerine yazdığı meşhur şerhinde şöyle diyor: Vahy, Allah ile insan arasındaki konuşmadan meydana gelir. İki taraf arasında birçeşit eşitlik gerçekleşmedikçe, konuşan ve dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir.

Peki Allah ile insan arasında böyle olağanüstü bir ilişki nasıl olur. el-Kirmanî, bunun için iki mümkün yol vardır diyor: Ya dinleyen B, konuşan A'nın gâlip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar, ya da konuşan, aşağı inip bir parça dinleyenin sıfatlarına bürünür. Ve Hz. Muhammed için, iki halin de vuku bulduğunu ilave eder: Hadîste gördüğünüz üzere, Hz. Muhammed'in zil sesi ve arı uğultusu gibi acaib sesler işittiği vahy çeşidi, vahyin birinci kategorisine dahildir. Yine hadîste zikredildiği şekilde Hz. Muhammed'in, gök habercisini yahut da meleği gördüğü vahy çeşidi ise, vahyin ikinci kategorisine aittir.

---

423. Buhârî, Şehâdat, 5 (III, 148); İbn Hanbel, I, 41.
424. İbn Hanbel, III, 212.
425. İbn Hanbel, I, 240.
426. Bk. el-Kirmânî, *el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 1981, I, 28.

Bu son noktada görüşler değişebilir. Fakat ne olursa olsun, el-Kirmanî vahy konuşmasının esas mahiyetini çok doğru anlamış ve vahy olayını bu temel prensip üzerinde yorumlamaya çalışmıştır. Bunu kabul etmek zorundayız. İnsan tabiatını değiştirmek mümkün olursa, üstün varlıklarla münasebet kurmak da mümkün olabilir. Bu takdirde o, insanın gücünün ötesinden, kendi yaratılışına karşı olan bir kuvvet gelir, onu etkiler ve onun tabiatını değiştirir. Tabiî bu hal, onda şiddetli ızdıraplar, yalnız ruhsal değil aynı zamanda fizikî ağrı ve izdıraplar meydana getirir..."[427].

Gerek Hz. Peygamber'e vahyin geldiğinde onun nasıl ızdırap çektiğini belirten hadîsler[428], gerek el-Kirmanî ve İzutsu'nun yorumları, vahyin ne derece zor bir durum olduğunu, peygamberler gibi bu işe kabiliyetli kılınan insanlar dışındakilerin, bunun altından kalkamıyacağını göstermektedir. Dolayısıyla bu bilgi yolunun, insanlar içerisinde sadece peygamberler için geçerli olduğu söylenebilir..

Hz. Peygamber zaman zaman kendisine verilen bir kısım bilgilerin vahy mahsulu olduğunu[429] ve bu bilgilere kesin inanılması gerektiğini beyan ederek, bu bilgi yoluyla elde edilen bilgilerin kesin olarak güvenilir olduğunu ifade etmiştir.

1.5.2. İlhâm

Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre insanların bilgi vasıtalarından biri de ilhamdır.

---

427. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 157.

428. Meselâ bk. Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 2 (I, 2-3); Tirmizî, Menâkib, 7 (V, 558); Buhârî, Hacc, 17 (II, 144).

429. Meselâ bk. Müslim, Cennet, 64 (IV, 51-52); Buhârî, Tevhid, 37 (VIII, 203); Tirmizî, Sevabu'l-Kur'ân, 1 (V, 143), İbn Hanbel, I, 315.

İlham[430], Allah'ın, insanın gönlüne bir bilgi atmasıdır[431] ki, bununla o kişiden bir işi yapması veya terketmesi istenir[432]. Kaynak Allah olunca, bu bilgiyi insana ulaştırma vasıtası olarak kullanılan ilham da bir çeşit vahy olmaktadır ki, Allah bunu kullarından dilediği için kullanır[433]. Ancak bunun vahyden bir farkının olduğu zikredilmektedir: O da vahyin melek aracılığıyla olmasıdır[434]. Bu yorumdan hareketle Ebu'l-Bekâ: "Kudsî hadîslerin vahy diye isimlendirilemeyeceğini" söylemektedir[435]. Vahy ile ilhamın mahiyet bakımından arzettikleri farklar konusu, üzerinde geniş tahlillerin yapılması gereken bir husustur. Ama her halukârda ilham, insanların bilgi sahibi olmalarını sağlayan bir nevi öğretimdir[436].

Allah Teâlâ, bu bilgi vasıtasıyla, hem peygamberlere, hem de diğer bazı insanlara birtakım bilgiler öğretmiştir.

İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği, "*Bir gece (mutad) namazına kalktığı zaman Resûlullah şöyle dedi(dua etti)ğini işittim: "Allahım! Senin yanından; onunla kalbime hidâyet edeceğin, işlerimi toplayacağın, dagınıklığımı düzene koyacağın, iç âlemimi ıslah edeceğin, dış âlemimi yükselteceğin, amelimi tezkiye edeceğin, rüştümü bana ilham edeceğin, ülfetimi çevireceğin ve beni her kötülükten koruyacağın bir rahmet istiyorum senden...*" şeklindeki duası[437] ve "... *Bana izin verilecek. Ben de O'nun huzuruna durarak O'na öyle hamd ve senalarda bulunacağım ki, şimdi onları söylemeye iktidarım*

---

430. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 455; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 282.
431. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 173; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 282.
432. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, III, 53; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 282; Rağıb el-İsfehanî, *Müfredât*, s. 455.
433. Bk.İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 282.
434. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 173.
435. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 173.
436. Bk. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 173.
437. Tirmizî, Duâ, 30 (V, 450).

yoktur. Onları bana Allah ilham edecek"[438] şeklindeki ifadesi, ilhamın Hz. Peygamber için de geçerli olduğunu göstermektedir.

Peygamberler için geçerli olan ilham, diğer bazı insanlar için de bilgi vasıtası olabilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın Mûsâ'nın annesine vahyetmesi[439] hadisesini İbn Kesir, Allah'ın onun gönlüne ilham, ilka ve ihsas ettiği şeklinde yorumlamıştır[440]. Kurtubî ise, buradaki vahyin ilham manasına geldiğini belirtenlerin yanısıra, onun uykuda gelen bir vahy olduğunu söyleyenlerin de varlığından bahsetmektedir[441]. Yine o, bu görüş sahiplerinden İbn Katade'nin buradaki vahyin ilham manasına geldiğini söylediğini[442], İbn Abbas'ın ise nebilere gelen vahy gibi vahy olduğunu söylediğini[443] belirtmektedir. Kurtubî, burada ayrıca şunları da söylemektedir: "âlimlerin hepsi icma ettiler ki, bu, bir kadın peygamber (en-Nebiyye) değildi. Buna melek gönderilmesi, meşhur hadîste belirtildiği gibi, meleğin körle vs ile konuşması gibidir"[444]. Böylece Kurtubî, buradaki vahyin, ilham değil, vahy manasında olduğu görüşünde bulunduğunu ihsas etmektedir.

Yazır ise: "Bu vahyin nübüvvet vahyi değil, ilham veya rüya demek olduğunu söylüyorlar. Demek ki ilham, mütekelliminin dediği gibi, umum için esbab-ı ilim olmamakla beraber, sahibi için ameli icab edecek bir kuvvete haiz olabilir. Şu halde, enbiya nübüvveti değilse evliyâ kerameti kabilinden olduğunda şüphe yoktur. Anlaşılıyor ki, bu ilham, Mûsâ

---

438. Müslim, İmân, 326 (I, 183); Buharî, Tevhid, 36 (VIII, 201).
439. Bk. el-Kasas, 7; Tahâ, 38.
440. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 380, 147.
441. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 195.
442. Kurtubî, *a.g.e.*, III, 250.
443. Kurtubî, *a.g.e.*, I, 195.
444. Kurtubî, III, 250. Kurtubî burada normal insanlara da melek gelebileceğini ve vahy getirebileceğini söylemektedir.

doğduktan sonra olmuş..."[445] diyerek, bunun ilham manasında olduğu görüşünü benimsemiş görünüyor.

Başka bir âyette ise Allahu Teâlâ: ***Hani havarilere "bana ve resulume îmân edin" diye ilham etmiştim...*** buyurarak, peygamber olmayan havarilere ilham ettiğini belirtmektedir. Yazır, bu âyetin tefsîrini şöyle yapmaktadır: "... Hani ben Havariyyûna "Bana ve resûlume îmân ediniz diye vahy göndermiştim. Yani sana ve sair enbiyaya vahyettiğim kitaplar ile emreylemiştim. Yahut kalplerine böyle ilham etmiş idim..."[446].

Yine aynı âyette geçen vahy hakkında Kurtubî şöyle bir yorum yapmaktadır: "Arapların dilinde vahy, ilham demektir. Vahy kısımlara ayrılır: Peygamberlere Cebrâil göndermek manasına vahy; İlham manasına vahy. Bu âyette olduğu gibi. Yani "onlara ilham ettim, onların kalplerine attım" demektir"[447].

Diğer bir âyette ise: "***Ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene andolsun ki....***"[448] buyurularak, ilham kelimesi kullanılmıştır. Buradaki ilham hakkında ise Yazır: "Aslında ilham, bir şeyi bir defada yutmak manasında "lehm"den if'al olup, lahzada yutturmak manasınadır. Bundan bir manayı, gönle ilka ve telkin eylemek manasında mütearef olmuştur"[449] şeklinde bir tefsîr yapmıştır.

Hadîslerde de insanlara yönelik ilhamdan bahsedilmektedir. Ancak hadîslerde bizzat ilham kelimesinin Hz. Peygamber tarafından insanlara yönelik olarak kullanıldığına rastlanmamaktadır. Bununla beraber, İlham olunan kimse manası verilen

---

445. Yazır, *a.g.e.*, V, 3719.
446. Yazır, *a.g.e.*, III, 1843.
447. Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 363.
448. eş-Şems, 8.
449. Yazır, *a.g.e.*, VIII, 5857.

"muhaddes" kelimesinin[450], Hz. Peygamber tarafından Hz. Ömer için kullanıldığını görmekteyiz. O bir hadîsinde şöyle buyurmaktadır: *"Sizden önce geçen ümmetler içeresinde kendilerine ilham olunanlar* (Muhaddesûn) *vardı. Şu da muhakkak ki, benim ümmetim içerisinde onlardan biri bulunursa şüphesiz o da Ömer İbnu'l-Hattâb'tır"*[451]. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber bu ifadesiyle ilhamın insanlar için bir bilgi vasıtası olabileceğini belirtmektedir. Bunun yanında, bu kelimenin, âhiretle ilgili olan şu hadîste ashab tarafından kullanıldığına rastlamaktayız: *"Allah, kıyâmet gününde, insanları biraraya toplayacak, onlar buna ehemmiyet verecekler. İbn Ubeyd, bu: "Kendilerine ilham olunacak demiş"*[452] tir.

Resûlullah, insanların gönüllerine gelen birtakım bilgi ve düşünceler için bazen ilka , nefs , lemme ve kazf kelimelerini kullanmıştır. Hz. Peygamber bu kelimeleri, hem Allah'ın, hem de şeytanın gönderdiği bilgiler için kullanmıştır.

Bunlardan biri "nefs"dir. *"Cebrâil, ecelini tamamlamadan hiçkimsenin ölmeyeceğini gönlüme nefsetti (attı)"*[453] hadîsindeki "nefs"e, İbnu'l-Esir, *"vahyetti, attı (elkâ)"* diye mana vermiştir[454]. Burada Cebrâil'in, kalb ve vicdana bir mana, ilim veya söz, vahy veya ilka etmesi sözkonusudur. Ancak bu "nefs", kaynağı itibariyle kudsîdir[455]. Ancak bu bilgi vasıtası bazen de şeytan tarafından kullanılmaktadır. Nitekim, "Şeytanın

450. Bk. el-'Aynî, *a.g.e.*, VI, 55.

451. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 149).

452. Müslim, Îmân, 322, 323, 324 (I, 181-182).

453. el-Muttakî el-Hindî, IV, 19. IV, 23 (el-Askerî, *"Emsâl"* adlı eserinde İbn Mes'ud'dan).

454. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, V, 88.

455. Bk. Yazır, I, 6383.

atması (Nefsu'ş-Şeytân)" ifadesi, Araplar tarafından, yalan nevinden olan şiir ve gazellere ıtlak edilmektedir[456].

Bir diğer kelime ise, "ilkâ (atmak)"dır. Bu kelime, bilgi "atmak" manasına gelecek şekilde hadîslerde kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in: "*Kalplerinize bir şey (kötü düşünce) atılmasından" korktum*"[457], "*Allah, bir kişinin kalbine bir kadını nikâhlama (düşüncesini) attığı zaman, o kadına bakmasında bir beis yoktur*"[458] hadîsleri, İbn Ömer'in "... *Onun hurma ağacı olduğu kalbime atıldı*"[459] sözü ve Hz. Osman'a ait "*Resûlullah'a, "Şeytanın kalplerimize attığı şeyden bizi ne kurtarır" diye sormayı temenni ettim*" şeklindeki sözünden; bunun da bir çeşit bilgi alma yolu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu da, önceki gibi, farklı kaynaklar tarafından kullanılabilmektedir. Bu kaynak ilahî olabildiği gibi şeytanî de olabilmektedir.

Diğer kelime ise "kazf"dir. Bu kelimeye İbnu'l-Esir "ilkâ (atmak)" manası vermektedir[460]. Hadîslerde de bu kelimenin o manada kullanıldığına rastalamaktayız. Yukarıda zikredilen "*Allah bir kişinin kalbine bir kadını nikahlama (fikrini) attığı zaman*" hadîsinde, "ilkâ" kelimesi kullanılmış, aynı hadîsin bir başka rivâyetinde ise, "kazf" kelimesi kullanılmıştır[461]. Hz. Peygamber, "*Bir aylık mesafeden düşmanlarımın kalbine korku atmakla yardım olundum*"[462] hadîsin bir rivâyetinde "ilkâ", başka bir rivâyetinde ise "kazf" kulanılmış olması, "ilkâ"" ve "kazf"in aynı manada kullanıldığını göstermektedir.

---

456. Bk. Yazır, *a.g.e.*, I, 6383.
457. Buhârî, İ'tikaf, 11 (II, 258).
458. İbn Mâce, Nikâh, 9 (1/599).
459. Müslim, Münâfikûn, 64 (IV, 2165).
460. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 29.
461. Bk. İbn Hanbel, IV, 226.
462. İbn Hanbel, V, 248.

Yukarıda, kadını nikâhlama düşüncesinin atılması hadîsinde görüldüğü üzere, bu bilgi atan bazan Allah olabildiği gibi, bazan da şeytan olabilmektedir. Hz. Peygamber'in, "*Şeytan insanda kanın dolaştığı gibi dolaşır. Ben (onun) sizin kalplerinize birşey atacağından korktum*"[463] hadîsinden de bu anlaşılmaktadır.

Bu manada kullanılan başka bir kelime ise "lemme"dir. Hz. Peygamber, bir hadîsinde, "*insanoğluna şeytanın bir yaklaşması (lemme), bir de Meleğin bir yaklaşması (lemme) vardır. Şeytanın yaklaşması, kötülükle korkutma ve hakkı yalanlamaktır. Meleğin yaklaşması ise, hayrı vadetmek ve hakkı doğrulamaktır. Bunu her kim (vicdanında) bulursa, Allah'tan olduğunu bilsin ve Allah'a hamdetsin. Öbürünü bulan da, Şeytandan Allah'a sığınsın*"[464], buyurmaktadır. "lemme" kelimesine İbnu'l-Esir, "kalbe gelen hatıralar" olarak mana vermiş, ve burada meleğin ya da şeytanın insana dokunuşunun ve ona yaklaşmasının kasdedildiğini belirtmiştir[465]. el-Mübârekfûrî ise, bu hadîsin şerhinde, "lemme" kelimesine, "inmek", "yaklaşmak" ve "isabet" manalarını vermiştir. Hadîste, bununla kasdedilen mananın ise "melek ya da şeytan vasıtasıyla kalpte vaki olan şeyler" olduğunu belirtmektedir[466].

Bu bilgiler, Allah tarafından normal insanlara geliyorsa ilham, peygamberlere geliyorsa vahy adını almaktadırlar. Eğer bu bilgilerin kaynağı şeytan ise, adına kelime olarak vahy de denilse, o bilgi "vesvese" diye adlandırılır. Nitekim şu hadîsler de bunu görmekteyiz: "*Havva hâmile olunca, İblis onun*

463. Buhârî, İ'tikaf, 8 (II, 257); Ebû Dâvud, Savm, 79 (I, 749).
464. Tirmizî, Tefsîru Sûre 2 (V, 204).
465. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 273.
466. Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b Abdirrahim el- Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, tsh. Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-Fikr, VIII, 332.

çevresinde dolaştı ve şöyle dedi: "O (doğacak çocuğuna), Abdulhâris adını ver". Havva da çocuğa Abdulhâris adını verdi ve çocuk yaşadı. Bu durum şeytanın vesvesesi ve emridir"[467]. Hadîste geçen, "şeytanın vahyi" ifadesini el-Mübarekfûrî, "şeytanın vesvesesi ve sözü" demek olduğunu belirtmektedir[468]. Başka hadîslerde de vesvese manasında olmak üzere, vahy kelimesinin kullanıldığına rastlanmaktadır[469].

Gerek ilkâ/kazf, gerek lemme, gerekse nefs kelimeleriyle ilhamın bağlantısını Rağıb el-İsfehanî şöyle ifade etmiştir: "İlham: Kalbe bir şey atmak demektir. Bu hem Allah tarafından, hem de Mele-i A'lâ tarafından olan şeye hastır. Bu (ilham), meleğin sokulması "lemme" ve kalbe atmak "nefs fi'r-Ru'" diye ifade edilen şey gibidir[470].

Azizuddin Nesefî, "Semavî melekler, insanların gönüllerine birşey ilka ederler. Bu hal uyanıklık halinde olursa adı "ilham"dır. Uykuda olursa adı "doğru rüya"dır. Semavî melekler, gökten yere inip, şekle büründükleri ve peygamberlere göründükleri vakit Allah'ın sözünü onlara iletirlerse, bu halin adı "vahy"dir[471] diyerek, bu bilgi yolları arasındaki benzerlik ve farka dikkat çekmektedir.

Kelime olarak ne şekilde fade edilirse edilsin, güvenilirlilik ve geçerlilik derecesi ne olursa olsun, Hz. Peygamber'e göre, insanlar için, ilham dediğimiz bir çeşit bilgi elde etme yolu mevcuttur ve özellikle ilhama mazhar olan insanlar, bu yolla Allah tarafından bilgilendirilebilmektedirler.

---

467. Tirmizî, Tefsîru Sûre 7, 4 (V, 250).
468. el-Mübarekfûrî, *a.g.e.*, VIII, 460.
469. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûre 71, 1 (VI, 73).
470. Rağib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 455.
471. Azizuddin Nesefi, *İnsan-ı Kâmil*, s. 144.

1.5.3. Rüya

Rüya için çeşitli tarifler yapılmıştır. Kimine göre, "Uyku esnasında vuku bulan garip bir ruhî faaliyetin eseri"[472] diye ifade edilen rüya; bir başkası tarafından, "Uyku halinde görülen ve uyku sonrasında hatırlanan hayaller"[473] diye tarif edilmektedir. İsa Abduh tarafından "Nefs-i natıkanın, kendi rûhanî zatında, olayların sûretlerinden bazısını bir parça mütalaasıdır"[474] şeklinde tarif edilmeye çalışılan bu kavram, İbn Haldun tarafından "Rüya, ruhanî bir şey olup, uykuda iken insanî olan ruhun, manalar âlemine dalması sonunda, ğaibden kendisine akseden varlıkların şekil ve sûretini bir anda görmesinden ibarettir"[475] şeklinde ifade edilmektedir[476].

Örnek olması bakımından verdiğimiz bu tariflerden de anlaşıldığı üzere, rüya hadisesinin ne olduğu, görülen rüyalarda nelerin etkili olduğu meselesi, tamamen aydınlatılmış bir olay değildir. Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür[477] Ancak

---

472. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 75.

473. Erol Göka, "Rüya", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, III, 329.

474. Abduh-Yahya, *Hakikatü'l-İnsan*, II, 252.

475. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 102.

476. Rüya için şöyle bir tarif daha yapılmaktadır: "Rüya, gelişigüzel uyarıların; uyanıklıkta işlev gören ve anı dizilişlerini sıkı olarak kontrol eden kontrol mekanizmalarının azaldığı veya kaybolduğu bir zamanda, bu dizileri uyarmasıdır" (Hamdullah Aydın, "Uykuda Uyanan Hayallerimiz Rüyalar", *Bilim ve Teknik*, No. 318, (Mayıs 1994) s. 25.

477. Mahiyeti ve rüya görülmesinde etkili olan faktörler aslında, asıl konumuz degildir. Ancak bu konuda bilgi sahibi olmadan, rüyaların bilgi elde etme yolu olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı, bu konuda yapılmış açıklamalardan bazı kesitler vermeyi uygun bulduk.
İbn Haldun'a göre; Kişi uyku halinde ten ve maddî şeylerle ilişiğini kestiği için, diğer ruhanî varlıklar gibi, o da ruhani bir varlık şeklini aldığı için, gaybî âleme yöneldiğinde, melekleri ve diğer latif cisimleri müşahede eder. Uykuda iken bu hal bir an husule gelir. Bundan sonra insan eskisi gibi cismani haline döner. Ruhun rüyadaki bu iktibasi zayıf, biribirine karışık ve benzer bir halde olup, hayaldeki misali açık değilse, bu benzeyiş ve karışıklığından dolayı rüya yorumlanmaya muhtaç olur. Rüyada iktibas edilen bilgiler kuvvetli ise, iktibaslar biribirine benzemediği, hayal ve misalden hali olduğu için, yorumlanmaya muhtaç değildir (Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 102).
İsa Abduh ise bu konuda şunları söylemektedir: "Bazen nefsin bu bakışı uyku sebebiyle olur. Nefs, o rüya sebebiyle istikbalde olacak bazı işlerine dair bilgi iktibas eder. Bu bilgiler açık değil ve zayıfsa, tabire ihtiyaç duyulur. Bazan da bu

bu görüşlerden anlaşıldığına göre, rüyaların nasıl meydana geldiğini açıklayan bu görüşlerin hiçbiri, tek başına rüya olayını aydınlatacak derecede kapsamlı değildir. Bununla beraber, ileri sürülen her görüş bu olayın bir yanını açıklamaktadır[478].

Mahiyeti hakkında, çeşitli görüşler ileri sürülen "rüya"nın, Hz. Peygamber'e göre bilgi elde etme yolu olması açısından bir değeri vardır.

---

iktibas güçlü olur ve tabire ihtiyaç duyulmaz" (Abduh-Yahya, *Hakukatü'l-İnsan*, II, 252).
M. Şekip Tunç ise şöyle demektedir: "Uyku esnasında vuku bulan garip bir ruhi faaliyetin eseri olan rüya, insanları çok eskiden ilgilendiren ruh hadisesinin başında gelir. Yusuf Peygamber'in rüya yorumculuğu meşhurdur.... Dikkat, irade ve tenkidin işlemediği rüyada, mefhumlarla değil, sembolik bir mana taşıyan imajlarla düşünülür..." (M. Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İst., İÜ Ed. Fak. Yay. 1949, s. 74-75).
"Rüyanın, insan beyninin bir fonksiyonu olduğunu sananlar, yazık ki hala çoğunluktadır. Halbuki rüya, Madde ötesi âlemin en açık delillerinden biridir. Rüya beynin bir fonksiyonu değil, ona yansıyan ruhsal etkinin bir sonucudur. Yani beyin de başlamaz, onda gelişmez (Haluk Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, İst., Hilal Yay., s. 86).
Rüya hakkında Azizuddin Nesefî ise şu görüşleri belirtmektedir: "Bil ki insanın bir hali vardır. O hale uyanıklık derler. Başka bir hali daha vardır. O hale de uyku derler. Uyku ve uyanıklık, insan ruhunun dış İşlerini yoluna koymak için duygu yolundan çıkması ve dış İşlerini yoluna koyduktan sonra, iç işlerini yoluna koymak için tekrar içe gitmesinden ibarettir. Dışa gelip duygular çalışmaya başlayınca, bu hale uyanıklık, içe dönüp de duygular işten el çekince, bu hale de uyku hali derler (Nesefî, *a.g.e.*, 111). Semavî melekler insanların gönüllerine birşeyler ilka ederler. Bu hal uyanıklık halinde olursa adı ilhamdır. Uykuda olursa doğru rüya olur. Semavî melekler, gökten yere inip şekle büründükleri ve peygambere göründükleri vakit Allah'ın sözünü onlara iletirlerse, adı vahydir (Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 144).
"Ruhun rüya görmesi, tıpkı kendisi gökte olan güneşin, ışınlarının uzaya yayılmasına benzer. Asıl vucut içinde olan ruh da, uykuda uzaklara uzanır...Ruhlara vekil kılınmış melek, ona görmesini istediği şeyleri gösterir..." (Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 73). "Rüyayı uyku halinde, şuuraltının görünümlerinden ibaret sananlar hata ederler. Öyle rüyalar vardır ki, kişinin o rüyada kendisine söylenenler veya gösterilenlerle hiçbir ilgisi yoktur" (Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 69).
"Rüyalar üzerinde fizyolojik etmenlerin de önemli bir rol oynamakta olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin, yapılan araştırmalarla, değişik biçimde yatmanın, korku ve su sesi gibi duygusal uyaranların rüyaları etkilediği meydana çıkarılmıştır...Bir başka kurama göre de, rüyalarımız günlük meşgalelerimizi yansıtmaktadır..." (Baymur, *a.g.e.*, s. 202).
"Freud'a göre rüyalar, baskı altına alınmış ve doyumsuz kalmış duygular, arzular ve düşüncelerin uyku sırasında bilinç alanına çıkmasından ileri gelmektedir" (Baymur, *a.g.e.*, s. 202).

478. Baymur, *a.g.e.*, s. 204.

Gerçi Âmidî'ye nisbet edilen bir görüşte, uyku ile bilginin bir arada bulunmasının mümkün olmadığı belirtilmekte[479] ise de, rüyanın belli ölçüde bilgi yolu olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, bir hadîsinde şöyle buyurmaktadır:

"... *Rüya, üç kısımdır: Biri sâlih rüya olup Allah'tan müjdedir. Diğeri şeytanın verdiği üzüntüdür. Üçüncüsü kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir...*"[480].

Bu hadîs ve benzeri hadîslerden[481] hareketle rüya yoluyla gelen bilginin kaynağının üç çeşit olduğu açıktır:

1. İlâhî Kaynak: Allah ve Melekler tarafından gösterilen rüyalardır.

Bu çeşit rüyaları belirtmek için, hadîslerde çeşitli ifadeler kullanılmıştır. Sâlih rüya [482], hasen rüya [483] bu tabirlerdendir. Hz. Peygamber, bu rüya çeşidini "Nübüvvetin birçok çeşidinden biri olduğunu"[484], "Kendisinden sonra nübüvvet olmayacağını ancak "mübeşşirat" olacağını, mübeşşiratın da, salih ve hasen rüya olduğunu"[485] belirtmektedir. Başka hadîslerde de, rüyanın üçüncü çeşidi olan sâlih/hasen rüyayı zikretmeden, aynı manaya gelen "nübüvvetten bir cüz" ifadesi yer almaktadır[486]. Bunların yanında Hz. Peygamber, salih rüyanın Allah'tan

479. Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İst., İşâret Yay. 1991, s. 103.

480. Müslim, Rüya, 6 (IV, 1773).

481. Muselâ, İbn Mâce, Tabir, 3 (II, 1285).

482. Bk. Müslim, Rüya, 6, 9 (IV, 1773); İbn Hanbel, V, 454; Tirmizî, Rüya, 3 (IV, 463); Mâlik, Rüya, 1 (II, 957-958); İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1283); Buhârî, Tabir, 5 (VIII, 69), Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 95).

483. İbn Hanbel, V, 454; Buhari, Tabir, 2 (VIII, 68); İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1282).

484. Bk. Müslim, Rüya, 9 (IV, 1773); Mâlik, Rüya, 1(II, 957); İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1282); İbn Mâce, Tabir, 9 (II, 1289).

485. Bk. İbn Habel, V, 454; Mâlik, Rüya, 1 (II, 958); İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1283); Buhârî, Tabir, 5 (VIII, 69).

486. İbn Mâce, Tabir, 3 (II, 1285).

olduğunu belirterek[487], salih rüyanın kaynağının tamamen ilahî olduğunu belirtmektedir. Başka bir hadîste, "*Rüya Allah'tandır*[488], *hulm şeytandandır*" ifadesi geçmekte ise de el-Aynî, bunun "salih rüya" demek olduğunu[489] belirtmektedir. Buhârî şârihi el-Aynî, rüyadaki güzelliği açıklarken, bunun ya zahiri itibariyle ya da tevili yönünden güzel olabileceğini belirtmektedir[490]. Ayrıca o, sâlih rüyaların nübüvvetin birçok cüz'ünden bir cüz olması hakkında şunları söylemektedir: "Sâlih rüya sahibine, "onun nübüvvetten bir payı var" denilebilir mi? Ben derim ki, Nübüvvetin cüz'ü, nübüvvet değildir. Çünkü birşeyin cüz'ü, onun ğayrı, ya da ne aynı ne de ğayrıdır. Dolayısıyla onun (salih rüya görenin) nübüvveti yoktur. Eğer dersen ki, "salih rüya da korkutucu olabilir. Çünkü salah bazen tevil itibariyle olur". Ben derim ki, o takdirde de mübeşşir olur. Evet bundan hem sûreten, hem de te'vilen sâlih olmayanlar çıkar. İbn Tîn şöyle demiştir: Hadîsin manası şudur: Benim ölümümle, ileride olacak şeylere ait bilgiler kesilir, kalmaz. Ancak rüya hariç. Denilir ki buna ilhamla cevap verilir. Çünkü ilhamda da, olacaklardan haber verme vardır. Ona şöyle cevap verilir: Bunun uykuya hasredilmesi, ilhamın aksine, bütün mü'minler için geçerli olmasındandır. Çünkü ilham bazı kimselere hastır. Bazı kimselere has olmasıyla beraber nadirdir..."[491].

---

487. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 95); Buhârî, Tabir, 4 (VIII, 69).
488. Buhârî, Tabir, 3 (VIII, 68).
489. el-'Aynî, *Umde*, III, 132.
490. el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 131.
491. el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 134-135.

Başka bir hadîsinde ise Hz. Peygamber "*Salih kişinin gördüğü güzel rüya (er-Rü'yâ'l-Hasene), nübüvvetin kırk altıda bir cüz'üdür*"[492] buyurarak, sâlih/hasen rüyanın sâlih kişiden olması durumunda, ilahi kaynaklı olacağını bildirmek-tedir. Diğer hadîslerde Hz. Peygamber, "*Müslümanın rüyası, nübüvvetin kırk beşte bir cüz'üdür*"[493], "*Büşra, sâlih kişinin rüyasıdır ki, onu müslüman görür veya ona gösterilir*"[494], "*Mü'minin rüyası, nübüvvetin kırk altıda bir cüz'üdür*"[495], "*Nübüvvet mübeşşiratından, müslümanın gördüğü veya ona gösterilen sâlih rüyadan başka birşey kalmadı*"[496], "*Sâlih müslüman kişinin rüyası, nübüvvetin kırk cüz'ünden bir cüzdür*"[497] diyerek, sâlih müslümanın gördüğü rüyanın, güzel rüya olduğunu ve bunun ilâhî kaynaklı olduğunu belirtmekte ve bu çeşit rüyaların ifade ettiği bilgilerin de bir değeri olduğunu bildirmektedir.

Hadîslerin neticesi olarak şunu söylenebilir: Rüyanın bu kısmı Allah'tandır. Müslümanlar için dünyevî ve uhrevî işlerinde müjdeleyici bir özellik taşımaktadır. Zira Peygamberin olmadığı bir dönemde, ğaibden gelen bir haber niteliği taşımaktadır. Bu manada, bu çeşit rüyayı gören kişi, aynı zamanda Allah'ın lutfuna mazhar olmuş olur.[498]

---

492. Buhârî, Tabir, 2 (VIII, 68); İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1282). İbn Haldun, bu çeşit hadîsler hakkında şunları söylemektedir: "Bu rivâyetlerin hiçbirinde, bizzat adet kasdedilmiş değildir. Maksat ancak çokluğu anlatmaktır. Bazı bilginler, kırk altı şeklinde rivâyet edilen hadîsi, "Vahy ilkönce gelmeye başladığında altı ay rüya şeklinde inmişti. Mekke ve Medine'de Hz.Muhammed 23 yıl peygamberlik etti. Vahyin rüya şeklinde indiği altı ay, 23 ün 46 da birini teşkil eder" diye mütalaa etmislerse de bu sözler, gerçekten uzaktır..."(İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 103.)

493. Müslim, Rüya, 6 (IV, 1773).

494. İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1283).

495. Buhârî, Tabir, 4 (8/69); İbn Mâce, Tabir, 1 (2/1282); İbn Mâce, Tabir, 9 (2/1289).

496. İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1283).

497. İbn Mâce, Tabir, 1 (II, 1283).

498. Yasin Rüşdî, *et-Terbiye fi'l-İslâm*, Kahire, Nahdatu Mısr, s. 82. el-Cevziyye ise, sahih rüyanın çeşitlerinden bahsetmekte ise de, netice olarak bu rüyaların ilâhî olduğunu göz önüne alarak, bu tafsilata girmiyoruz (Tafsilat için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed Şerif Sükr, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Ulûm 1991, s. 78).

2. Şeytanî Kaynak: Hz. Peygamber'e göre, bazı rüyalar da şeytanîdir. Onun *"Sâlih rüya Allah'tan, kötü rüya şeytandandır"* [499], *"Sâlih rüya Allah'tan, Hulm şeytandandır"* [500], *"... Bazı rüyalar, insanoğlunu üzmek için şeytan tarafından (verilen) korkulardır"* [501], *"Rüya üçtür(...) Diğeri, şeytanın verdiği üzüntüdür"* [502] gibi hadîsleri, rüyanın kaynaklarından birinin de şeytan olduğunu anlamaktayız. [503] Bu rüyaların, insanların kâbus diye isimlendirdiği şeyler olduğu belirtilmektidir [504].

3. Nefsî Kaynak: Rüyaların bir kısmında da, ne ilâhî, ne de şeytanî bir etki vardır. Bunda tamamen insanın şuuraltının etkisi mevcuttur. Hz. Peygamber'in yukarıda verdiğimiz hadîsinin devamında, *"Üçüncüsü, kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir"* [505] sözü ve İbn Mâce'de yer alan *"Rüyaların bir kısmı da, insanların uyanık iken arzulayıp azmettiği, sonra da uykusunda gördüğü şeydir"* [506] hadîsi bunu göstermektedir. Bu çeşit rüyalar için Kur'ân-ı Kerîm "Ahlâm" tabirini kullanmak-

---

499. Müsim, Rüya, 3 (IV, 1772).

500. Buhârî, Tabir, 4 (VIII, 69); Buhârî, Tabir, 3 (VIII, 68); Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 95).

501. İbn Mâce, Tabir, 3 (II, 1285).

502. Müslim, Rüya, 6 (IV, 1772).

503. Burada Azizuddin Nesefî'nin şu görüşünü de nakletmenin yararlı olacağını düşünüyoruz: "Rüya görmek iki şekildedir. Biri iç duygular, diğeri semavî meleklerdendir. İç duygulardan olanı, hayal ve hafızadandır. Hayal müşterek hissin hazinedarı, hafıza ise vehmin hazinedarıdır. Zaman olur, hazinedarlar kendilerinden bir şey istendiği zaman isteni̇leni arzederler. Zaman olur kendilerinden bir şey istenmeden kendileri arzederler. Uyanıklık halinde arzederlerse insanlar "filan şey veya filan kişi bizim hatırımıza geldi" derler... Semavî meleklerden olan diğer kısma gelince, uyku vasıtasıyla duyular görevini yapamaz olunca, ve iç toplanıp da gönül aynası saflaşınca, o an gönülde semavî meleklerle münasebet kurulur ve karşı karşıya konulmuş iki saf ayna gibi olurlar. Bu rüyanın tabiri olup, doğru rüya bundan ibarettir. Bu uyku peygamberligin kırk altıda 1 cüz'ünden biridir" (Azizuddin Nesefî, *İnsan-ı Kamil*, s. 111).

504. Rüşdî, *a.g.e.*, s. 82.

505. Müslim, Rüya, 6 (IV, 1773).

506. Bu hadîs, İbn Mâce'nin ziyâde hadîslerindendir. İsnadı sahih ve râvîleri sikadır (İbn Mâce, Tabir, 3 (II, 1285).

tadır[507]. Süleyman Ateş, bu rüyaların, şuuraltının görüntüsü olduğunu, insanın gündüzün yaşadığı olayların hayale çıkıp, şekillenip görünmesi olduğunu ifade eder[508]. Buhârî, bu tür rüyaların te'vili olmadığını[509], el-Aynî ise, bu tür rüyaların tevilinin olmayışının, bunların karışık ve aslı olmayan yalan şeyler olduğundan kaynaklandığını ifade eder[510]. Ebu'l-Beka da, bu tür rüyaların, karışık olmalarından dolayı te'vilinin doğru olmadığını söyler[511]. Dolayısıyla bu rüyaya güvenilmez. Çünkü bu rüya, kalbin gündüz meşgul olduğu şeylerin bir uzantısıdır. Bu tür rüyalarla kalp boşalır, nefs rahatlar ve zihin durulur[512]. Bununla beraber bu rüyaların bazen doğru çıkabileceği ihtimali de vardır.

Netice itibariyle rüyalar, kaynakları bakımından üç kısma ayrılmaktadırlar. Ancak burada değinmemiz gereken diğer bir husus da, Hz. Peygamber'e göre bu rüyalardan hangisinin bilgi elde etme yolu olarak kabul edildiğidir.

Hz. Peygamber'e göre, Nebilerin rüyası, bilgi elde etme yolu olarak kesinlik ifade eder. Zira "*Nebilerin rüyaları vahydir*"[513]. Hz. Âişe'nin "*Resûlullah'ın ilk vahy başlangıcı, uykuda doğru rüya görmekle olmuştur. Hiçbir rüya görmezdi ki, sabah aydınlığı gibi açık seçik zuhur etmiş olmasın*"[514] şeklindeki ifadesi de bunu göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen "***Andolsun Allah elçisinin rüyasını doğru çıkar-***

---

507. Bk. Yusuf, 44; el-Enbiyâ, 5.
508. Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 70.
509. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûre Yusuf (V, 215).
510. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 301.
511. Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 579.
512. Rüşdî, *et-Terbiye fi'l-İslâm*, s. 82.
513. Buhârî, Vudû', 5 (I, 44).
514. Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 3).

dı"[515] âyeti ve "***Sana gösterdiğimiz rüyayı ve Kur'an'da lanetlenmiş ağacı, insanları(n imanını) sınama (aracı) yaptık...***"[516] âyeti ve diğer birçok âyet[517], peygamberlerin rüyalarının, doğru bilgi yolu olduklarını göstermektedirler[518].

Diğer insanların rüyalarına gelince, aslında rüyanın üç çeşidi de normal insanlar için geçerlidir. Onlar, yukarıda saydığımız üç çeşit rüyayı da görebilmektedirler. Bunu, rüyalar hakkında bilgi verirken Hz. Peygamber'in hitab şeklinden anlamak mümkündür. Onun "*sizden biri kötü rüya gördüğü zaman*", "*mü'minin rüyası*", "*Kim iyi bir rüya görürse*" gibi ifadeleri, bu çeşit rüyaların, normal insanlar için geçerli olabileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber, hangi rüyaların, sâdık olduğu konusunda da bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Meselâ onun, rüyada kendisini gören kişinin gerçekte onu görmüş gibi olduğunu, çünkü şeytanın onun suretine giremiyeceğinden bahseden hadîsleri[519], bu konuda pratik bilgi vermektedirler. Başka bir ifadeyle, Rüyasında Hz. Peygamber'i gören, ve ondan birşeyler öğrenen kişinin bu bilgilerinin doğruluk oranının yüksek olduğu, ve bu rüyanın bir bilgi elde etme yolu olarak güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun yanında bazı rüyalar vardır ki, bunlar da bilgi elde etme yoludurlar. Fakat, bunların ehil olan kişiler tarafından

---

515. el-Feth, 27.

516. el-İsrâ, 60.

517. Meselâ bk. Yusuf, 4, 5, 36, 41, 43, 46, 47, 48, 49, 100; es-Saffat, 102; el-Feth, 27.

518. İbn Haldun bu rüyalar hakkında şunları söylemektedir: Peygamberlerin nefislerinin özellikleri, beşerilikten sıyrılarak sırf melekutî olmaktır. Bu halet ise, ruhaniliğin en yüksek derecesidir. Bu istidat vahy geldiği hallerde tekrar tekrar görülür... Onların tenlerinde, uyku halinden çok farklı olan uyuklama gibi bir hal husule gelir. Gerçekte uyku hali bu haletin çok aşağısındadır. (Bk.İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 103)

519. Buhârî, İlm, 38 (I, 36); Buhârî, Tabir, 10 (VIII, 71); İbn Mâce, Tabir, 2 (II, 1284); Müslim, Rüya, 10 (IV, 1775).

tabir[520] edilmesi (yorumlanması) gerekir ki, rüyanın ne anlatmak istediği anlaşılmış olsun. Hz. Peygamber'in ashabına "*Sizden kim rüya gördüyse onu bana anlatsın ki, ben de onu kendisine tabir edeyim*"[521] şeklindeki ifadesi; İbn Ömer'in "*Bizden rüya gören onu Resûlullah'a anlatırdı*" şeklindeki ifadesi ve daha sonra kendi gördüğü rüyanın Hz. Peygamber tarafından tabir edilmesi ve tabir neticesinde kendisinin salih bir kişi olduğu ancak gece nemazlarını çoğaltmasının iyi olacağının anlaşılması[522] olayında bunu görmek mümkündür. Yine Hz. Peygamber'in şu hadîslerinde de bu durumu görmek mümkündür: "*Uykuda iken bana bir kadeh süt getirdiler. O kadar içtim ki, kanıklık tesirinin tâ tırnaklarımdan sızdığını hala duyuyorum. İçtikten sonra artığımı Ömer b. Hattab'a verdim." orada bulunanlar. "Yâ Resulallah! Bunu ne ile yorumladın?" diye sordular, o: "İlim ile" cevabını verdi*"[523]. "*Uyuduğum esnada gördüm ki, insanlar bana arzolunuyorlar.*

---

520. "Tabir ilmi, eski çağlardan beri, ulular arasında biribirinden nakil ve rivâyet edilegelen bir ilimdir. Nitekim Muhammed b. Sîrin, bu ilmin en ileri gelen uzmanlarından biri olup, bunun kanunları ondan rivâyet edilerek yazılmış, birçok uzman kişiler çağımıza kadar bu kaide ve kanunları biribirlerinden nakletmektedirler. Tabirin manasına gelince bil ki, aklî olan ruh, idrak edeceğini idrak ettikten sonra bunları hayale verir. Hayal onu, o manayı uygun bir şekilde sûretler. Nitekim büyük sultanın manasını idrak ederken bunu deniz sûretinde, veya düşmanlığın manasını idrak ederken bunu yılan şeklinde sûretler. Düşünde bunları gören kimse, bunların hiçbirini bilmez. Ancak düşünde deniz veya yılan görmüş olduğunu hatırlar. Düşü tabir eden kimse ise, denizin gözle görülen bir varlık olduğunu düşünerek, düşte iken ruhun idrak ettiği mananın, denizden başka birşey olduğuna kanaat getirir ve ruhun idrak ettiği manaları birtakim karinelerle istidlal ettikten sonra benzetme kuvvet ve kudretiyle düşü inceler ve görülen denizi sultan, ve yılanı düşman diye tabir eder "(İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 477).
Rüya tabiri konusunda tamamen gerçek dışı düşünenler de olmuştur. Meselâ Freud, itilmiş arzuların birçok sembollere bürünmesine rağmen, hep cinsî manaları taşıdığı kanaatiyle rüyada görülen bütün uzun şeyleri erkeğin, yuvarlak ve çukur şeyleri kadının cinsî azalarını temsil ettiğini iddia eder. Yung ise buna karşı çıkar ve rüyadaki imajların çeşitliliğinde tahdit edilemeyecek kadar farklı psikoloji hallerin bir aynasını görür. Bunların yalnız cinsî manada olmayıp, birçok manaları taşıdığı fikrindedir. Binaenaleyh, rüyaların yorumlanmalarında muhtelif tarzlar olması icabettiğinde israr eder (Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 78).

521. Dârimî, Rüya, 13 (II, 172); İbn Hanbel, II, 146; Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 104-105).

522. Buhârî, Teheccüt, 2 (II, 42); İbn Mâce, Tabir, 10 (II, 1291); Buhârî, Fedâilu Ashâb, 19 (IV, 214).

523. Buhârî, İlm, 22 (I, 28).

Üstlerinde gömlekler vardı. Bu gömleklerin bazısı göğüslere ulaşıyor, bazısı daha kısa idi. Ömer b. Hattab da bana arzolundu. Üzerinde (eteklerini yerde) sürüdüğü bir gömlek vardı" (oradakiler) Ya Resulallah! Bunu ne ile tabir ettin?" diye sordular. "Din ile" dedi[524]. Başka bir hadîste ise, Hz. Peygamber'in bir rüyayı tabir etmek istediği, bu arada Hz. Ebu Bekr'in müsade isteyip, kendisinin bu rüyayı tabir ettiğini, Resûlullah'ın da onun tabirinde isabet ettiği ve etmediği noktaları belirttiği[525] zikredilmektedir.

Bunlar şahsî rüyalardır. Yani ifade ettikleri mana, onu gören için geçerlidir. Ancak, Hz. Peygamber, bazı durumlarda, görülen rüyanın hükmünü bütün müslümanlara şâmil etmiş ve onunla amel etmiştir. Abdullah b. Zeyd'in gördüğü rüyadan hareketle, ezanın namaz vakitlerini gösteren bir alâmet olarak kabul edilmesi[526] ve Ashabdan bazı kimselerin rüyalarında kadir gecesini ramazanın son yedi gecesi içinde olduğunu görmesi üzerine, kadir gecesinin Ramazanın son yedi gecesi içinde aranması gerektiğini söylemesi[527] bu tür hadîslerdendir.

Bunun yanında müslümanların bazı zor durumlarda, ne yapmaları gerektiğine karar verememe ve neyin kendileri için daha hayırlı olduğunu bilememe gibi durumlarla karşılaştıklarında, Hz. Peygamber, rüyadan istifade edilebileceğini belirtmiştir: "*Ashabın, Resûlullah'ın onlara her işte istihâre yapmayı öğrettiğini ve : "Sizden biri bir iş yapmak istediğinde iki rekat nafile namaz kılsın sonra şöyle dua etsin: Ey Allahım! Bildiğin için senden hayırlısını dilerim. Gücün yettiği için senden beni kudretlendirmeni dilerim. Çünkü senin (herşeye) gücün yeter. Benim ise gücüm yetmez. Sen herşeyi bilirsin ben*

---

524. Buhârî, Îmân, 10 (I, 11).
525. İbn Mâce, Tabir, 10 (II, 1289).
526. İbn Mâce, Ezân, 1 (I, 232).
527. Buhârî, Salâtu't-Terâvih, 2 (II, 253).

ise bilmem ve sen bütün ğayblan pek yakından bilensin..." dediğini ihtiva eden hadîsler[528], rüyanın bu gibi durumlarda bilgi elde etme yolu olarak kullanılabileceğini göstermektedir. "Şu halde, rüyaların insan için bilgisel bir değer taşıdığını söylemekte bir mahzur olmamalıdır. Bir yönüyle bu insanî bir gerçekliktir..."[529]. Kanadalı doktor G. Banding, ensülin sayesinde sayısız şeker hastasının hayatını kurtarmasını bir rüyaya borçludur[530]. Arkeolog H. V. Hilprecht'in Babil'linin yüzüklerine ait olduğu sanılan iki akik parçası üzerindeki çivi yazısını sökmeyle ilgili çabası sonucu gördüğü rüyanın ona yardımcı olması[531], Nobel ödülü sahibi Otto Loe'in, sinirlerin çalışmasında kimyasal maddelerin önemini ispatlamak için gördüğü bir rüyadan yardım alması[532], Elies Home'in dikiş makinesi iğnesini rüyayla keşfetmesi[533] vs. gibi olaylar, bu gerçekliği göstermektedir. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki, rüyalarda görülen herşeyin, aynen gerçekleşme payı, bütün rüyalara oranla, oldukça düşük bir ihtimaldir[534].

1.5.4. Kehânet

İbnu'l-Esir tarafından, "Gelecek zaman hakkında uğraşan ve esrarı bilmek iddiasında bulunan"[535] kimse diye tarif edilen kâhin; İbn Kesir tarafından "Cinlerden birinin, sema haberlerin-

---

528. Buhârî, Teheccüt, 25 (II, 50); Buhârî, Daavat, 48 (VII, 162).
529. Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, İst., Şule Yay. 1993, s. 223.
530. Ahmed Ersöz, *Ruh Dosyası*, İzmir, Nil Yay. 1988, s. 81.
531. Bk. Roy Dreistadt, *"Rüya Görerek Başarıya Ulaşın"*, Bilim ve Teknik, No. 57 (Agustos, 1972) s. 9.
532. Bk. Roy Dreistadt, *a.g.m.*, s. 10.
533. Bk. Roy Dreistadt, *a.g.m.*, s. 11.
534. Bk. Albayrak, *a.g.e.*, s. 222.
535. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 214.

den aldığı bir bilgiyle kendisine geldiği kimse"[536] diye ifade edilmektedir. Yazır ise, "Kâhin, bir nevi zann ile, ğayb haberi verene denir. Geçmişe müteallık olursa kâhin, istikbale müteallik olursa Arraf denildiği de söylenir. Kehânette meşhur olan, cinnden istimdattır"[537] demektedir. Ebu'l-Bekâ ise, geçmiş olaylardan haber verenlere kâhin, gelecek olaylardan haber verenlere de arrâf denildiğini ifade etmektedir[538]. el-Ayni de, "Kâhin, istikbale ait ğaybdan haber veren, arrâf ise, gizli olan şeylerden haber verendir"[539] şeklinde görüş beyan etmektedir. Kâhinlerin yaptıklarına ise kehânet denilmektedir. Ancak biz burada, kehânetle, arraflık ve kehânetten her ikisini de kasdediyoruz. Çünkü bu kelime hadîslerde bu manada da kullanılmıştır Meselâ: "*Kim bir kâhine giderse...*" şeklindeki hadîste geçen "kâhin" kelimesi, kahin, arraf ve müneccime şâmildir[540]. en-Nevevî'nin naklettiğine göre, "Araplarda kehânet üç kısımdır: Birinci kısım, insanın cinlerden bir dostu olur, duyarak semadan çaldığı bilgileri dostuna haber verir. Bu kısım, Allah'ın, Hz. Peygamber'i gönderdiği zamandan beri batıldır. İkincisi, cin, gezip gördüğü çevrede, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde, uzak olsun yakın olsun, insana gizli kalan şeylerden haber vermesidir. Bu şekilde haber almak mümkündür. Mu'tezile ve kelâmcılardan bazıları, bu iki kısmı nefyetmiş ve muhal görmüşlerse de, bunda bir muhallik yoktur. Olması da uzak değildir... Üçüncüsü müneccimlerdir. Bu kısım, Allah'ın bazı kimseler için yarattığı bir kuvvetle olur. Bunda yalan daha çoktur. Arraflık da bu ilimdendir..."[541].

---

536. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 243.
537. Yazır, *a.g.e.*, VII, 4559.
538. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 773.
539. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 58.
540. Bk. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 215.
541. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, IV, 223.

Hakkında bu şekilde bilgi verilen kâhinlerin, insanlara birtakım bilgiler verdikleri ortadadır. Bu bilgilerin doğru ya da yanlış olması, bu bilgi alma yolunun hiç olmadığını göstermez. Bu bilgi yolu vardır. İnsanlar, doğru ya da yanlış, bu yola başvurmaktadırlar. Bazı insanlar, bu şekilde aldıkları malumatları bilgi olarak kabul etmekte ve buna göre davranmaktadırlar. Bunun için bunu bilgi yolu olarak ele almak uygun olacaktır.

Nitekim Hz., Peygamber, kâhinlerin verdikleri bilginin mahiyetinden bahsederken, şunları söylemektedir: *"Hz. Âişe, "Ya Resûlallah! Kâhinler bize birşeyler söylerdiler de biz onu gerçek bulurduk." dedim. Resûlullah: "Bu doğru olan sözdür. Onu cinnî kapar da velisinin kulağına atar. Ona yüz tane de yalan katar" buyurdular"* [542]demektedir. Yine Hz. Âişe şunu rivâyet etmiştir: *"Birtakım insanlar, Resûlullah'a kâhinleri sordular. Resûlullah (S.A.S.) da onlara: "Kâhinler birşey değildirler" diye cevap verdi. Onlar: "Ya Resulallah onlar bazen birşey söylüyorlar da hakikat çıkıyor" dediler. Resûlullah (S.A.S.): "Bu söz cinlerdendir. Cinnî onu kapar da velisinin kulağına, tavuğun gıdaklaması gibi gıdaklar. Bu suretle ona yüz yalandan daha fazlasını karıştırırlar"* [543]. Başka bir hadîste ise Resûlullah (S.A.S.): *"... Sonra arşı taşıyanların arkasından gelenler arşı taşıyanlara: "Rabb'iniz ne buyurdu?" diye sorarlar. Onlar da ne buyurduğunu kendilerine haber verirler. Böylece semavât sakinleri biribirleriyle haberleşirler. Nihâyet haber şu altı semaya ulaşır. Ve cinler işitileni kaparak onu velilerine aktarır ve bu yıldızla taşlanırlar. Olduğu gibi getirdikleri haber haktır. Lakin onlar ona yalan karıştırırlar ve ziyade ederler"* [544] buyurmaktadır. Onun, *"Her kim bir arrâfa gelir de ona birşey sorarsa, kırk*

---

[542]. Müslim, Selam, 122 (IV, 1750); Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6 (IV, 79).

[543]. Müslim, Selâm, 123 (IV, 1750); Buhârî, Tıbb, 46(VII, 28).

[544]. Müslim, Selâm, 124 (IV, 1751); Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6 (IV, 79).

gecelik namazı kabul edilmez"[545] şeklindeki hadîsi de, insanların kâhinlerden bilgi elde etmek için gayret sarfettiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Bu hadîsler ve daha başka hadîslerden anlaşıldığı üzere, insanlar cahiliye devrinde kehâneti doğru bilgi yolu olarak telakkî ediyorlardı[546]. Ancak Hz. Peygamber, bu bilgi yoluyla elde edilen bilgilerden sadece yüzde 1 denilecek kadar cüz'î bir kısmının doğru olabileceğini ifade ederek, bu bilgi yoluyla elde edilen bilgilerin sanki hiçbirinin doğru olmadığının kabul edilerek, tamamen reddedilmesi gerektiğini bildirmektedir. Onun kâhinlik ücretinden nehyetmesi[547], kâhini yanından uzaklaştırması[548], kâhine gidip onun dediğini tasdik edenin, kendisine indirileni inkâr etmiş gibi olduğunu söylemesi[549], müslümanların kesinlikle bu bilgi yoluyla elde edilen bilgilere inanmamaları gerektiğini göstermektedir[550].

2.4.5. Duyular

Havass-ı Hamse, aklın, hissedilir dış aleme açılan pencereleri olarak algılanır[551]. Onlar tahsil ve taallüm vesilesidirler[552]. Dolayısıyla da bizim bilgi kanallarımız durumundadırlar.

---

545. Müslim, Selam, 125 (IV, 1751).
546. Bk. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 132 (IV, 1919); Ebû Dâvud, Tıbb, 21 (II, 408).
547. Bk. Buhârî, Buyu', 113 (III, 43).
548. Buhârî, Cenâiz, 80 (II, 96).
549. İbn Mâce, Tahâret, 122 (I, 209).
550. Ne var ki, insanlar son zamanlarda, tıpkı cahiliye çağında olduğu gibi, bu bilgi yoluna başvurmakta ve birtakım bilgiler almaya çalışmaktadırlar. "İnsanın geleceğe karşı olan merakı, sınırsızdır.Önceden bilinmesi mümkün olmadığı halde, sadece falcı ve şarlatanlar değil, bilim adamları da geleceğin peşinde koşmuşlardır. Geleceği yorumlamada en eski uygulamalardan biri, Delphi'deki Apollo Kehânet Merkezi idi. Yapılan araştırmalara göre, rahiplerden biri, sadece dini amaçlar veya bilimden aldığı zevk nedeniyle değil, iktidarda söz sahibi olmak için de bir kehânette bulunuyordu..." (Christian Noak, "Bugünün Delphi Kahinleri", *Bilim ve Teknik*, No. 328 (Mart 1995) s. 30.
551. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 248.
552. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 251.

İnsan, görür, işitir, koklar, dokunur, tat alır. Aklı vasıtasıyla da duyuların algıladıklarını bilgi haline getirir. Gördüğünün bir insan, işittiği sesin bir hayvan sesi olduğuna karar verir. Kokladığının bir gül olduğunu anlar. Dokunduğunun sert ya da yumuşak, sıcak ya da soğuk, yaş ya da kuru olduğu hükmüne varır. Yediğinin acı, tatlı veya ekşi olduğunu tesbit eder[553]. Binâenaleyh, her duyu organı, eşyaya kendi açısından bakar. "*Kulaklarım onu işitti, kalbim de belledi*"[554] hadîsinde belirtildiği gibi, akıl duyu organlarının kendisine naklettiği bilgileri alır, birleştirir, değerlendirir, yorumlar. Bu sebeple biz, duyu organları için, bilgi kaynağı değil de, bilgi elde etme yolu tabirini kullandık.

Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi[555], Hz. Peygamber'in de, duyu organlarını bilgi vasıtası olarak algıladığına dair hadîsleri çoktur. Örnek olması bakımından birkaç tanesini zikretmek yeterlidir:

Hz. Peygamber'in, "*(Onları) ne bir göz görmüş, ne bir kulak işitmiş, ne de bir insanın hatırından geçmişlerdir...*"[556], "*Kıyamet gününde Allah, gelmiş geçmiş bütün insanları düz bir yere toplayacak. Öyle ki, çağıran sesini herkese duyurabilecek, göz hepsini görebilecek...*"[557], "*Allah'ım! Kalbime nur ver, kulağıma nur ver, gözüme nur ver...*"[558] ve "*Kul, kıyamet günü getirilir. Allah ona şöyle der: "Ben sana kulak, göz, çocuk, mal vermedim mi?"...*"[559] şeklindeki hadîsleri, bunu göstermektedir. Hz. Peygamber, Ebu Bekr ve Ömer'i görmüş ve:

---

553. Bk. Halis Albayrak, *a.g.e.*, s. 196.
554. Buhârî, İlm, 37 (I, 34).
555. Bk. Yusuf, 94; el-Mülk, 23; el-Mü'minun, 78; en-Nisâ, 56; el-En'âm, 7.
556. Müslim, İmân, 312 (I, 176).
557. Müslim, İmân, 327 (I, 184).
558. Müslim, Müsâfirîn, 181 (I, 525).
559. Tirmizî, Kıyâme, 6 (IV, 535).

"*Bu ikisi, göz ve kulaktır" buyurmuştur*[560]. Hadîsin şerhinde, onların tıpkı göz ve kulak gibi devamlı ilme karşı hırslı olmalarına dikkat çekildiği belirtilmektedir[561]. Bütün bu hadîsler, Hz. Peygamber'in, göz ve kulağı bilgi elde etme yolu olarak gördüğüne misâldirler. Hz. Peygamber'in "... *Bir ses duymadıkça veya koku almadıkça (namazdaki kimse) namazdan dönmez...*"[562], "*Kokusunu rengini veya tadını değiştirmeyen hiçbirşey, suyu kirletmez*"[563] şeklindeki hadîsleri de, koku almanın ve tatmanın bilgi elde etme yolu olarak görüldüğünü göstermektedir. Başka bir hadîste ise Resûlullah bir ekin yığınına uğramış, elini ona daldırmış da, parmaklarına ıslaklık dokunmuş. Bunun üzerine: "*Ey ekin sahibi! Bu ne?" diye sormuş. Ekin sahibi: "Ona yağmur değdi Yâ Resulallah!" demiş. Resûlullah da:"O (ıslak) kısmı insanlar görsün diye ekinin üstüne koysaydın ya! Aldatan bizden değildir*"[564] buyurmuştur. Bu hadîste de görmenin ve dokunmanın bilgi yolu olduğunu görmekteyiz.

Ashabdan ez-Zührî'nin "*Lezzeti, kokusu rengi değişmeyen suda beis yoktur*"[565]; Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'i yatakta hissedemeyince nerede olduğu ve ne yaptığı konusunda bilgi edinmek için eliyle etrafını kontrol etmesi ve onun secdede olduğunu anlaması[566], Ashabın, Hz. Peygamber'in yanında, kendisine hediye olarak gelen ipeklerin yumuşaklığını

560. Tirmizî, Menâkib, 16 (V, 572).
561. el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, 155.
562. Buhârî, Vudû', 35 (I, 52); Müslim, Hayz, 98 (I, 276).
563. İbn Mâce, Tahâret, 76 (I, 174).
564. Müslim, Îmân, 164 (I, 99).
565. Buhârî, Vudû', 67 (I, 64).
566. İbn Hanbel, VI, 209.

elleriyle kontrol etmeleri[567] de, dokunma organlarının bilgi elde etme yolu olarak eskiden beri kullanıldığını göstermektedir.

Duyu organlarının akla ilettikleri bilgiler, çoğu zaman doğru olmakla beraber, bazen onların yanıldıkları da olur. Nitekim Hz. Âişe de, "*Siz bana hakikaten yalan söylemeyen ve tekzib olunmayan iki zattan hadîs rivâyet ediyorsunuz. Lakin kulak hata eder*"[568] şeklindeki sözüyle, bu konuya dikkat çekmiştir. Yine insanların duyu organları vasıtasıyla algıladıkları alan sınırlıdır. Bu çemberin dışını, insan için ğayb olan âlem oluşturmaktadır. İnsanların duyu organlarının algıladıkları şey, hakikatin hepsi değildir. Bazen duyular, hakikati değil de, hakikatin eserlerini algılarlar[569]. "Duyularımız, mutlak varlıktan gelen mesajın "maddesi"ni yakalamakta, "idrakimiz" objelere yüklü bilgiyi, yani "verileri" şuurumuza nakletmekte, "şuurumuz", bu verilerin taşıdığı manayı "Mutlak Var"a ait emirleri yakalamaya çalışmakta, yaratığın ruhunu bilmek istemektedir"[570]. Dolayısıyla akıl öncesinde nesneler, duyu organları vasıtasıyla algılanan parça parça duyumların görüntüsünden başka birşey değildir[571].

Bunun yanında, duyu organları gördüğü fonksiyonlar bakımından bütün insanlarda eşit olmakla beraber, bazı insanlar, bazı duyu organları itibariyle daha gelişmiş olabilirler. Yine bazı duyu organlarının algıladıklarını, aynı cinsten olan ama başkasına ait olan bazı duyu organları algılayamayabilirler.

---

567. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 126 (IV, 1916).
568. Müslim, Cenâiz 22 (II, 641); Nesâî, Cenâiz, 15 (IV, 19).
569. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 248.
570. Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 130.
571. Bk. Bayraklı, *İsâm'da Eğitim*, s. 192.

Hz. Peygamber'in, "*Şüphesiz ruh kabzedildiği vakit, göz onu takibeder*"[572] hadîsi ve aynı manadaki diğer hadîsleri[573] bunu göstermektedir. Zira bu hadîste, insan ruhunun çıkışını kendi gözünden başkasının görmediği ihsas edilmektedir.

Bütün bunlara rağmen, ilham ve vahye nazaran, duyu organları bütün insanlar için bilgi elde etme yolu olarak daha çok ehemmiyet arzetmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, ashabına birtakım bilgileri öğretirken, bu duyu organlarını kullanmıştır. Başka bir ifadeyle ashâb, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini, bu beş duyu vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Bütün hadîsler, bu beş duyu organından birisi vasıtasıyla öğrenilmiş ve her hadîs bu duyu organlarından biri veya birkaçı vasıtasıyla gelecek nesillere aktarılmıştır. İnsan için, birinci derecede önemli ve güvenilir bilgi elde etme yolu, duyu organları olarak görülmelidir..

572. Müslim, Cenâiz, 7 (II, 634).
573. Bk. Müslim, Cenâiz, 9 (II, 635).

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSİYETLERİNE VE YAŞLARINA GÖRE İNSANLAR

2. 1. Cinsiyetlerine Göre İnsanlar

Hz. Peygamber'in hadîslerinde, insanlardan, cinsiyet konusu esas alınarak bahsedildiğinde, onların; erkek, kadın, hünsâ ve mütereccil diye isimlendirildikleri görülmektedir. Kadın cinsi için "el-ünsâ"[1], "en-nisâ"[2], "el-câriye"[3] vs. gibi ayırt edici kelimeler kullanılırken; erkekler için, "er-ricâl"[4], "ez-zeker"[5] ve "el-ğulâm"[6] vs. gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bu her iki cins, bazı yönlerden farklılık gösterip, bazı yönlerden ortaklık gösterseler de, neticede insan cinsinin farklı iki sınıfıdırlar[7]. Hz. Peygamber'in teblîğ vazifesini eğitim ve öğretimle gerçekleştirdiği ve eğitim-öğretimle ilgili ifadelerin genel olduğu kadın ve erkeklere beraberce şâmil olduğu[8] ve bu genel ifadelerin insan olan herkes için geçerli olduğu bir gerçektir. Bununla beraber, Hz. Peygamber bazı durumlarda, erkek ve kadınların farklı özelliklere sahip olmalarından dolayı, onlara ayrı ayrı hitabettiği de olmuştur. Biz bu bölümde, Hz. Peygamber'in, erkek ve kadın telakkisi üzerinde duracağız. Çünkü onlara verilecek eğitimde, eğitimin başarılı olabilmesi için cinsiyet farklılıklarının da göz önünde bulundurulduğunu görmekteyiz.

---

1. Bk. Buhârî, Hayz, 17 (I, 82); İbn Mâce, Tahâret, 77 (I. 174).
2. Bk. Buhârî, Vudû', 44 (I, 56); Müslim, Zekât, 59 (II, 700); Buhârî, İlm, 21 (I, 28).
3. Bk. Buhârî, Meğâzî, 34 (V, 59).
4. Buhârî, Vudû', 44 (I, 56); Müslim, Zekât, 59 (II, 700); Buhârî, İlm, 21 (I, 28).
5. Bk. İbn Mâce, Tahâret, 77 (I, 174); Buhârî, Hayz, 17 (I, 82).
6. İbn Mâce, Tahâret, 77 (I, 174).
7. Bk. Muhammed Sıddık Hasan Hân el-Kannûcî, *Husnu'l-Usve bimâ Sebete mine'llahi ve Resûlihi fi'n-Nisve*, nşr. Mustafa Sa'îd el-Hinnu ve Muhyiddin Mistû, Müessesetü'r-Risâle, I, 246.
8. Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, İst., Ravza Yay., s.121.

Bu konu, erkek ve kadın arasında bazı yönlerden mukayeseler de yapılmak suretiyle, Resûlullah'ın öğretim açısından erkek ve kadını nasıl değerlendirdiği izah edilmeye çalışılacaktır. Mukayese metodu kullanıldığı için, bu iki sınıf insan ayrı ayrı değil de tek başlık halinde incelenecektir.

2.1.1. Erkek-Kadın

Erkekle kadın arasında birtakım farkların bulunduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Ancak bu iki farklı cinsiyet arasındaki ayrılıklar, sadece tenasül uzuvlarının farklı şekillerinden, rahimin mevcudiyetinden, âdet görmekten vs. ileri gelmez. Bu farklar daha ince sebeplere dayanır. Cinsî guddelerin imal ettiği kimyevî maddelerin bütün organizmaya dolması, organizmanın işbâ haline gelmesi bu farkların sebeplerindendir. İşte bu esasları bilmemek, feminizm öncülerini, her iki cinsin aynı terbiye, aynı meşgale, aynı yetki ve sorumlulukları alabilecekleri inancına sevketmiştir. Gerçekte kadın erkekten önemli derecede farklıdır. Kadının vücudundaki hücrelerden herbiri, kendi cinsinin izlerini taşır[9].

2.1.1.1. Bedenî ve Buna Bağlı Olarak Cinsî Duygu Farklılıkları

Erkekler fizik itibariyle kadınlardan farklıdırlar. Bu, görünen ve inkâr mümkün olmayan bir durumdur. Erkekler, bedenen güçlüdürler[10] ve bedenî fiillerde kadınlardan daha başarılıdırlar. Bundan dolayı cihad gibi bedenî bir faaliyet, erkeklere has kılınmış, bununla beraber kadınların cihadının da hacc ibadeti

---

9. Carrel, *a.g.e.*, s. 114.
10. Mehmet Gölebez, *Kadın Dünyası*, Ank., Kalite Matbaası, s. 6.

olduğu Resûlullah (S.A.S.) tarafından ifade edilmiştir[11]. Çünkü onlar, düşmanla savaşacak kadar bedensel yeterlilikte değildirler, buna güçleri yetmez[12]. Herşeyden önce, onların kemikleri erkeklerden daha naziktir[13]. Hz. Peygamber, onların bedenen daha zayıf olduklarını bildiği için bedenî işlerde onlara ihtimam göstermiş ve onları korumuştur. Bir defasında, bir yolculuk esnasında hanımlarından Hz. Safiyye ile birlikte, bindikleri binekten aşağı düşmüşlerdi. Ashab, Hz. Peygamber'e ihtimam gösterirken o, onların Safiyye ile ilgilenmelirini söyle-miştir[14]. Başka bir hadîste ise Hz. Enes şöyle demektedir: Resûlullah'ın güzel sesli bir deve sürücüsü vardı. Resûlullah ona, "*Ağır ol ey Enceşe! Billur kupaları kırma!*" buyurdular. *(O bununla) Zayıf kadınları kasdediyordu*"[15]. Bu hadîsler, onun kadınları fizîken zayıf olarak telakkî ettiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in, kadınları zayıf olarak değerlendirmesinin[16] sebeplerinden birinin de bu fizikî zafiyet olduğu açıktır.

Ancak bu bir genellemedir. Yoksa teker teker her erkeğin her kadınla mukayesesinden sonra verilen bir hüküm değildir[17]. Nitekim fizik bakımdan bazı erkeklerden güçlü olan birtakım kadınların varlığı da müşâhede edilmektedir.

Bunun yanında birtakım fizyolojik farklar vardır ki, bu özelliklerde bir tedahül söz konusu olamaz. Meselâ hiçbir erkek

---

11. Buhârî, Hacc, 4 (II, 141); Buhârî, Muhsar, 26 (II, 219); İbn Mâce, Menâsik, 8 (II, 968).
12. el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 164.
13. Bk. Hamidullah, *İslâma Giriş*, çev. Kemal Kuşcu, Ank., Nur Yay., s. 210.
14. Bk. Buhârî, Cihâd, 197 (IV, 39).
15. Müslim, Fedâil, 73 (IV, 1812).
16. Bk. İbn Mâce, Edeb, 6 (II, 1213); İbn Mâce, Manâsik, 8 (II, 968).
17. Bk. Yazır, *a.g.e.*, II, 1349.

çocuk doğuramayacağı gibi, hiçbir kadın da çocuk ilkah edemez[18].

Bu fizîkî farklılıklar, insanın doğumundan itibaren mevcut olmasına rağmen, insanlar kendilerinde var olan bu farklılığı, ancak üç yaşından itibaren idrak etmeğe başlarlar. Beş yaşında çocuklar artık erkeklik ve dişiliğin farklılığını rahatlıkla algılayabilmektedirler[19].

Buraya kadar, kadın-erkek arasındaki organik farklardan bahsedildi.. Aslında bizi esas ilgilendiren, bu fizikî farklardan çok, bunların psikolojik uzantılarıdır. Zira, fizyolojik durum ve pisokolojik durum birbirine bağımlıdır. Yani fizyolojik farklılıklara bağlı olarak psikolojik farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Fizyolojik bakımından farklı olan kadın-erkek, insan olma bakımından aynı değere sahiptir. Bu değer eşitliği onların aynı özelliklere sahip olduğu anlamına gelmez. Bununla beraber bu iki sınıf, tamamen biribirlerinden kopuk da değildirler. Bunlar, sanki bir bütünün farklı iki parçası gibidirler[20]. Bu farklılık, kadının erkeğe savaş açmasını[21] değil, onunla barışık , uyum içinde ve onunla bütünleşmiş olmasını gerektirir. Ancak bu şekilde biribirleriyle istikrar bulur, sükûna ererler[22]. Bu durum, kadınların her yönden erkeklere eşit olduğu iddiasını ortaya atmayı[23] da gerektirmez. Çünkü en azından bir cinsiyet farklılığı

---

18. Topaloğlu, *İslamda Kadın*, s. 68.

19. Cavid Ünal, "Cinsiyete Bağlı Psikolojik Farklar ve Türk Çocukları Üzerinde Bir Karşılaştırma" *Aile Yazıları 3 (Birey, Kişilik, Toplum)*, Derleyenler: Beylü Dilekçigil ve Ahmet Çiğdem, Ank., TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu 1991. III, 49-50.

20. "*Kadınlar erkeklerin şekâikidir*" hadîsini şerhederken el-Hattabî, kadınların erkeklere benzerlik arzettiğini, sanki onlardan parça olduklarını ifade eder (Tirmizî, Tahâret, 82 (I, 190); el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 562.

21. Bk. Türker Alkan, *Kadın-Erkek Eşitsizliği Sorunu*, Ank., Ank. Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay. 1981, s. 122.

22. Bk. er-Rûm, 21.

23. Bk. es-Sâbûnî, *İslâmda Evlilik ve Aile Mutluluğu*, çev. Nihat Yatkın, s. 209.

söz konusudur. Buna bağlı olarak psikolojik alemde de elbette birtakım farklılıklar olacaktır[24]. Meselâ, kadınların âdet görmeleri, psikolojileri üzerinde etki etmekte ve "aybaşı öncesi gerilim" ortaya çıkmaktadır[25] ki bu, fizyolojik farklılığın psikolojik farklılığa sebep olduğunu göstermektedir.

Kadın-erkek arasındaki bu psikolojik farklar, onbir yaşından sonra iyici belirginleşir. Nitekim onbir yaşlarına kadar kız ve erkek çocukların psiko-sosyal özellikleri birbirlerine çok benzemektedir. Ancak bu yaştan sonra insan, kendi cinsel psikolojisinin özelliklerini almaya başlar. Bu yaştan itibaren kız ve erkek çocuk arasındaki benzerlik gittikçe azalır[26].

Yine kız ve erkek çocukların ilgilerinde bile farklılıklar görülür. Meselâ, 6-11 yaş arası çocuklarda şu faaliyetler görülür: Taklit oyunu olarak erkeklerde: "Kovboyculuk, hırsız-polis oyunu, askerlik oyunu varken; kızlarda, okulculuk, evcilik, dadılık vs." oyunları vardır. Faal oyunlar olarak erkeklerde: "güreş, bisiklete binme, koşma, kamp yapma, yüzme, kayak yapma şeklindeki oyunların yanında kızlarda, "güreş" yoktur. Grup oyunu olarak kızlar "erkekler gibi saklambaç, bilye vs. gibi oyunları oynamakla beraber, buna ilaveten ip atlama, şarkılı oyunlar da görülür[27].

"Cinsiyetten gelen ilgilerdeki ayrılıklar, kısmen kültürel etkenlere kısmen de fizik değişikliklere bağlıdır. Boş saatlerde kızlar daha çok kuvvet istemeyen faaliyetlerde bulunurlar. Erkekler tam tersine, beceri ve kas gücü gerektiren yarışma oyunlarına karşı ilgi duyarlar. Kızlar, örgütlenmiş faaliyetlere,

---

24. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 68.
25. Bk. Karen Horney, *Kadın Psikolojisi*, çev. Selçuk Budak, Ank., Öteki Yayınevi 1993, s. 102-110.
26. Kemal Çakmaklı, *Aileler İçin Sosyal Hizmet*, İst., TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay. 1991, s. 189.
27. Refia Uğurel, *Gençlik Psikolojisi*, İst., İÜ Ed. Fak. Yay. 1980, s. 132-133.

erkeklerden daha fazla katılırlar. Yaşlarının ilerlemesine rağmen kızlarda bu ilgiler pek değişmez. Erkeklerde tersine, yaşla, ilgilerin sık sık değiştiği görülür"[28].

Daha küçük yaşta ortaya çıkan bu farklılıklar, gittikçe belirginleşir. İşte kadın ve erkek arasında bulunan bu farklılıklardan birisini de cinsî duygu farklılığı oluşturmaktadır. Cinsi duygu, hem erkekte hem de kadında bulunur. Bu duyguyla kadın erkeğe, erkek de kadına meyyaldir. Beden yönünden sağlıklı olan hiçbir erkek ve hiçbir kadın, kendisinde bu duygunun bulunmadığını iddia edemez. Erkeklerin kadınlardan zevk almaya düşkün olarak yaratılması[29] ve nefislerinin onları arzulaması[30], erkeklerin kadınlara karşı zaafiyetlerinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber, erkeklerde fıtraten mevcut olan bu duyguya dikkat çekmiş ve bu konuda onları uyararak: "*Kendimden sonra, erkeklere, kadınlardan daha zararlı bir fitne (imtihan aracı) bırakmadım*"[31] buyurmuştur. Zira kadınların birazcık cilveleri, onları tahriketmeye yetmektedir. Şeytan da bu konuyu bildiği için, aslında erkekleri yoldan çıkarmak için kadınları kullanmaktadır. "*Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır*"[32] ve "*İblis'in en kuvvetli silahı kadınlardır*"[33] şeklindeki hadîslerde de vurgulanmak istenen aslında, şeytanın kadınlardaki fıtrî cazibeyi, erkeklerdeki fıtrî temayül karşışında kullanması espirisidir. Hz. Peygamber'in, kadınları (fıtraten erkeklerin) gönüllerini cezbedici olarak tanımlaması[34], şeytanın

---

28. Uğurel, *a.g.e.*, s. 146.
29. Bk. Ali İmran, 14.
30. el-Kannûcî, *a.g.e.*, I, 56.
31. İbn Mâce, Fiten, 19 (II, 1325); Buhârî, Nikâh, 17 (VI, 124).
32. Aynî, *a.g.e.*, 98.
33. Aynî, *a.g.e.*, 28.
34. Tirmizî, Rada', 18 (III, 476).

kadınları, erkeklere süslü göstermesi şeklinde anlaşılmıştır ki[35], bu durum da yukarıdaki espriye uygunluk arzetmektedir.

Bununla beraber, erkeğin cinsî temayül açısından kadından bir başka farkı da, onun bazen fikrini cinsî meselelerden döndürüp, cinsî duygu ile doğrudan doğruya hiçbir alâkası bulunmayan, hayattaki diğer problemlere çevirme kudretine sahip olmasıdır[36]. Nitekim, bir cinsî münasebette, erkek orgazm olduğu anda, sükûn ve istikrara kavuşur. Aynı akım yeniden gelene kadar bu huzur devri devam eder. Bu arada erkek, hâricî meselelerle iştigal eder[37].

Kadına gelince, o tamamen arzulanan, ama kendisi erkeği arzulamayan biri değildir. Kadınlarda da erkeklere karşı bir istek vardır. Yaratılış icabı olan bu temayülün, neslin devamı, dünyanın imarı gibi birçok faydaları vardır[38].

Ancak bu duygu erkekte, kendini kadına doğru sürükleyen bir tarzda cereyan ederken, kadında erkeği kendine çekme şeklinde cereyan eder. Bio-psişik olarak, kadın bedeni, cinsel açıdan erkeğe oranla daha câzipdir[39]. Kur'ân'da, kadınlar için kullanılan "***süslü gösterildi*** (Züyyine)"[40] ifadesi de bunu göstermektedir. Konuyla ilgili hadîslerde -bazı istisnaî durumlar hariç[41], evliliğin erkek tarafından kadınlara teklif edilmesinde[42] de bu anlayışın var olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu günlük

---

35. Bk. el-Mübarekfûrî, a.g.e, IV, 337.
36. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 350.
37. Kutub, *a.g.e*, s. 351.
38. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 33; Mehmed Dikmen, *İslâmda Kadın Hakları*, İst., Cihan Yay. 1983, s. 65.
39. İlhami Güler, "*Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*", İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991), s. 312-313.
40. Ali İmran, 14.
41. Bk. Buhârî, Nikâh, 44 (VI, 136).
42. Meselâ bk. Buhârî, Nikâh, 45 (VI, 136), İbn Mâce, Nikâh, 9 (I, 599-600).

hayatta ve tarihte görmek mümkündür. Çünkü, fıtraten erkeğin içgüdüsü talep ve ihtiyaç, kadının içgüdüsü ise naz ve cilvedir[43]. Bu durum sadece insanoğluna mahsus bir durum da değildir. Hayvanlarda da böyledir. Erkek kendisini, karşı cinsten olan dişiye karşı daima muhtaç ve tutkun göstermekle görevlendirilmiştir. Dişiye verilen görev ise zariflik, güzellik ve ince tavırlarıyla karşı cinsin gönlünü fethetmektir[44].

Bütün bunlar kadının bu duygudan mahrum olduğunu göstermez. Tam aksine kadının cinsi duyguları çok derin ve çok şumullüdür[45]. Erkek için cinsî münasebet, başkalarıyla veya nesnelerle kurduğu diğer ilişkiler arasında yer alır. Fakat daima diğer ilişkilere benzer. Kadın için ise, cinsiyet kendisinden birşeydir. Varlığının bir parçasıdır. Bunun da sonucu olarak kadın, iyiden iyiye cinsiyetin içine gömülüdür. Bu, kadın hayatının en önemli unsurudur ve erkekle aralarındaki en büyük ayrılıktır[46]. Erkekte orgazmla biten bu durum, kadında orgazmla başlar. Bu orgazmı, hamilelik, doğum, emzirme ve çocuk terbiyesi gibi zorluklar[47] takibeder. İşte bunların hepsi kadındaki köklü cinsî duyguların bir parçasıdır[48]. Hatta vücut yapısının tabiatı bile bunu açıkca gösterir. Onun bütün vücudu hassasiyeti muhtelif olmasına rağmen, cinsî duygular için müsait ve elverişlidir[49].

Gerek Kur'ân-ı Kerîm, gerekse hadîsler, kadının bu duygudan müstağni olmadığını göstermektedir. Zeliha'nın,

---

43. Mutahhari, *Kadın*, çev. İsmail Derya, İst., Akademi Yay. 1991, s. 43.
44. Mutahhari, *Kadın*, s. 44.
45. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 351.
46. Oswald Scharz, *Cinsiyet Psikolojisi*, çev. Halis Özgü, İst., Özgü Yayınevi 1971, s. 201.
47. Bk. el-Ahkaf, 15.
48. Bk. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 22; Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 351.
49. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 351.

kapıları kapayıp, Yusuf Peygamber'i kendisine davet etmesi, hatta bu konuda zorlayıcı olması[50], bir sahabiye (sahabî kadın)nin, kocasının iktidarsızlığından şikâyet edip, cinsi iktidarı yerinde olan eski kocasına dönme talebinde bulunması[51] ve kadınların rüyalanması[52] gibi hâdiseler, bunu göstermektedir. Hz. Peygamber, kadın ve erkeğin fıtraten bu duyguya sahip olduklarını bildiği için onların başbaşa kalmalarının uygun olmayacağını çünkü bunun neticesinin islâmın haram kıldığı bir fiil olan zinaya götüreceğini düşünerek, bir kadının mahremi olmayan bir erkekle seyahatini yasaklamıştır. Ayrıca erkekleri tahrik edici fiillerden de kadınları nehyetmiştir[53].

Normal olarak hiçbir insanın cinsî duygudan uzak olması düşünülemez[54]. İslâm'a göre bu duygunun tatmin edilmesi evlenmekle mümkündür. Bu takdirde kadın gönül yatıştırıcı bir rol oynamaktadır[55]. Bunun aksi olursa, yani evlenmeden tatmin yolu aranırsa, o zaman kadın gönül yatıştırıcı değil, hasret kışkırtıcı bir duruma gelmiş olur. Bu, onun da hasretini artırıcı bir ortamın oluşmasına yol açar. Nitekim günümüzdeki birtakım insanlar kadın bolluğu içindedirler ama öte yandan "gönlünü yatıştırıcı" kadının hasreti içinde çırpınmaktadırlar[56].

Kadın ve erkek arasındaki bu cinsi ayrılık, onların fıtrî duygularında da farklılık olmasına sebep olur. Bu duygu "onların birbirlerini düşman olarak görmesini"[57] değil,

---

50. Bk. Yusuf, 23-24.
51. Bk. Buhârî, Talâk, 7 (VI, 166); Ebû Dâvud, Talâk, 49 (I, 705); İbn Mâce, Nikâh, 32 (I, 621).
52. Bk. Timizî, Tahâret, 82 (I, 190).
53. Bk. Tirmizi, Edep, 35 (V, 98-99).
54. Dikmen, *a.g.e.*, s. 66.
55. er-Rûm, 21.
56. Zübeyr Yetik, *İnsanın Serüveni*, İst., Beyân Yay. 1994, s. 78.
57. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İst., 1994, s. 201.

birbirlerini arzulamasını sağlar. Gerçi fizyolojik alandaki bu farkın zamanla ortadan kalkacağını ve dolayısıyla psikolojik olarak da, kadın ile erkeğin bir gün eşit hale geleceğini iddia edenler[58] varsa da, Hz. Peygamber açısından meseleye bakınca -bunun böyle olma ihtimali var da olsa- bunun yanlış olacağı ortaya çıkmaktadır. Zira ona göre erkek ve kadın, insan cinsinin farklı iki türüdürler. Onlar süründükleri koku, giyindikleri elbise, tavır ve davranış-larında birbirlerinden farklı olmalıdırlar. Onun: "*Erkeklerin kokusu, rengi görünmeyen ama kokusu çıkan; kadınların kokusu, rengi görünen kokusu çıkmayandır (fazla yayılma-yandır)*"[59], "*... (namazda iken) Sübhanellah demek erkeklere, el çırpmak da kadınlara mahsustur*"[60], "*Dünyada ipek giyinen erkek âhirette ipek giyinemeyecek*"[61], "*... Kadın idiysen tırnak-larını kınalasaydın ya!*"[62] ve "*Resûlullah, kadın elbisesi giyinen erkeğe lanet etti*"[63] gibi hadîsleri, erkek ve kadınların birtakım konularda farklı olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu hadîslerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'e göre insanların, hareket ve tavırlarında, giyiniş tarzında, sürünülen kokularda vs. kendilerinin cinsiyetlerini ortaya koyacak bir durumda olmaları gerekmektedir. Bu açılardan kadın ve erkek kesin çizgilerle ayrılmalıdır. Çünkü "kadınla erkeğin arasında ezelî ve ebedî farklar vardır. Ümmetlerin, asırların ve şehirlerin değişmesiyle değişmez"[64]. Bu farklar insanın ölümüne kadar devam eder. Hatta kadının beş parça kefen ile

---

58. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 68.
59. Ebû Dâvud, Nikâh, 49 (I, 660): Nesâî, Ziynet, 32 (VIII, 151).
60. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 65 (I, 329); Buhârî, Amel fi's-Salât, 5 (II, 60).
61. Buhârî, Libâs, 25 (VII,44); Buhârî, Libâs, 27 (VII, 45).
62. Nesâî, Ziynet, 18 (VIII, 142).
63. Ebû Dâvud, Libâs, 280 (II, 458).
64. Said el-Efgânî, *Aişe ve's-Siyâse*, Dâru'l-Fikr 1971, s. 13-14.

kefenlenmesi olayı[65], ölmüş olsa bile, kendisine yapılan muamelede cinsiyet farkının gözetildiğini göstermektedir.

2.1.1.2. Aklî Farklılıklar

Bir muallim olarak Hz. Peygamber 'in insan telakkisi konusunda, erkek ve kadının aklî durumları önemli bir yer işgal eder. Zira öğrenimde herşeyden önce akıl gelmektedir. Akıl, taallüm/öğrenim merkezidir. Bu açıdan öğretime/ta'lîme muhatab olacak kişilerin aklî durumları önemlidir.

Hz. Peygamber'in hadîslerine bakıldığında, ilk anda, aklın fonksiyonları bakımından, erkek-kadın ayırımı yapıldığı göze çarpmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, ileride de anlaşılacağı üzere, bu ayırım, aklın noksanlığı şeklinde değil, aklın melekelerinin ve ilgilerin farklılığı şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu eserde, Hz. Peygamber'in bu konudaki hadîslerinden birinin değerlendirmesi yapılarak, diğer hadîsler de yorumlanacaktır. Hadîsin yorumunda, hem hadisin senedi, hem de metni üzerinde değerlendirmeler yapılacak, böylece hadis, sened ve metin bütünlüğü içerisinde yorumlanmış olacaktır.. Giriş kısmında da belirtildiği gibi bu çalışma, mevzûî şerh anlayışına göre yapılmıştır. Dolayısıyla konu açısından daha çok önemli olduğuna inanılan bazı hadîsler, uzunca açıklama yoluna gidilmiştir. Zira Hz. Peygamber'in bu konuda birtakım ifadeleri vardır ve üzerinde zamanımızda birçok yorumlar ve spekülasyonlar yapılmaktadır.

---

65. Meselâ bk. Ebû Dâvud, Cenâiz, 31 (II, 218).

Hadîs kaynaklarına bakıldığı zaman, bir hadis dikati çekmektedir. Bu hadiste kadının aklının noksan olduğu belirtilmektedir. Bu rivayetlerin kaynak kişisinin, bazen Resûlulah (merfu hadîs); bazen de sahabe (mevkûf hadîs) olduğu rivayet edilir.

a. Resulullah'a nisbet edilen rivayetler

Buhârî, Müslim, Ebu Dâvud, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'de bu olay merfû' hadis (Resûlullah'ın sözü) olarak nakledilmektedir. Burada, sihhati ve hadîs lafızlarını rivayetteki titizliği sebebiyle Müslim'deki bir rivayet, olay geniş bir şekilde anlatıldığı için Ahmed b. Hanbel'deki bir rivayet verilip, diğerlerine atıfta bulunulacaktır.

Müslim'in Sahîh adlı eserindeki rivayet şöyledir:

Resûlullah şöyle buyurdu: "*Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin! İstiğfarı da çok yapın! Çünkü ben ekseriyetle cehennemliklerin sizlerden olduğunu gördüm. Bunun üzerine o kadınlardan aklı başında biri: "Yâ Resûlallah! Acaba biz ne yapmışız ki, cehennemliklerin ekserisi bizden olmuş?" diye sordu. Resûlullah: "Çünkü siz, çok lanet eder, kocalarınıza karşı küfranı nimette bulunursunuz. **Akıl ve dini noksan** olanlardan hiçbirinin, akıllı bir kimseye sizin kadar galebe çaldığını görmedim." demiş. Kadın: "Yâ Resûlallah! Akıl ve dinin noksanlığı nedir?" diye sormuş, Resûlullah: "**Akıl noksanlığı**na gelince: İki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine muadildir. İşte **aklın noksanlığı** budur. Kadın günlerce namaz kılmaz, ramazanda (bir müddet) oruç tutmaz. Dinin noksanlığı da budur*"[66].

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki rivayette şöyledir:

---

66. Müslim, İmân, 132 (I, 86-87).

Hz. Peygamber bir gün, sabah namazını kıldıktan sonra , mescitteki kadınların yanına uğradı ve onlara şöyle dedi: "*Ey kadınlar topluluğu! Sizin kadar, aklı başında bir erkeğin aklını çelebilen aklı ve dini eksik başka bir varlık görmedim. Kıyamet günü çoğunuzun ateşlik olduğunu görüyorum. Gücünüz yettiği kadar Allah'a yaklaşmaya çalışın*". Kadınlar arasında Abdulah b. Mes'ûd'un hanımı da vardı. Abdullah'a gidip, Resûlullah'tan işittiklerini haber verdi ve ziynet eşyalarını aldı. Abdullah; "Bunları aldın, nereye gidiyorsun?" diye sordu. Hanımı; "Bunlar ile, Allah'a ve Resûlullah'a yakınlaşmaya gidiyorum. Umulur ki, ateşliklerden olmam" dedi. Abdullah, "Sana yazıklar olsun! Gel, onları bana va ebeveynime tasadduk et. Ben buna daha çok layığım" dedi. Hanımı; "Hayır! Vallahi onları Peygamber'e götürüyorum" dedi ve gitti. Resûlullah'ın yanına girmek için izin istedi. Orada bulunanlar, "Bu gelen Zeyneb'tir, içeri girmek için izin istiyor, ya Resûlallah!" dediler. Resûlullah, "Hangi Zeyneb?" diye sordu. Onlar, "Abdullah b. Mes'ûd'un hanımıdır" dediklerinde, Resûlullah, "Ona izin veriniz!" dedi. Zeyneb Hz. Peygamber'in yanına girdi ve şöyle dedi: "Ya Resûlallah! Senin konuşmanı dinledim. İbn Mes'ûd'a gidip anlattım. Sana ve Alah'a daha yakın olmak için ve cehennemliklerden olmamak için ziynetlerimden bazılarını alıp geldim. İbn Mes'ûd, onları kendisine ve ebeveynine vermemi, kendisinin buna daha layık olduğunu söyledi. Ben de Peygamber'in izni olmadıkça vermem dedim". Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Ziynetlerini ona ve çocuklarına tasadduk et. Şüphesiz ki onlar daha layıktır.*" Zeyneb şöyle dedi: "Ya Resûlallah! Bizim yanımıza gelip, "*Sizin kadar aklı başında bir erkeğin aklını çelebilen aklı ve dini eksik başka bir varlık görmedim*" demenizin manası neydi? Dinimizin ve aklımızın eksik olması ne demektir?" Hz. Peygamber, şöyle cevap verdi: "*Dininizin noksan olası şu demektir: Hayızlı olduğunuz zaman, Allah'ın takdir ettiği bu zaman zarfında namaz kılmıyor ve oruç*

tutmuyorsunuz. İşte bu, dininizin noksan olması demektir. Aklınızın noksan olması, bir kadının şahitliğinin yarım şahitlik yerine geçmesidir"[67]

Yukarıda zikrettiğimiz eserlerde de olay, buna benzer lafızlarla zikredilmektedir.

Hadîsin Sened Tenkidi

Kütüb-i Tis'a'nın altısında geçen bu hadîsin Buhârî'deki sened durumu şöyledir:

a. Hadîsin Buhârî'de üç yerde geçmektedir[68]. Her üç yerde de hadîsin Buhârî'ye ulaşma zinciri şöyledir:

Buhârî + Sa'îd b. Ebî Meryem + Muhammed b. Ca'fer + Zeyd (İbn Sâlim) + İyâz b. Abdillah + Ebû Sa'îd el-Hudrî + **Resûlullah (S.A.S.)**.

Buna göre hadîs tek senedli olarak Buhârî'de üç yerde geçmiştir. Dolayısıyla bu hadîs Buhârî'nin tekrarlarındandır. Buhârî, bu hadîsi tekrarlarken, bazı yerlerde tam olarak vermesine rağmen bazen takti' yapmıştır (Konuyla ilgisi bulunmayan cümleleri zikretmemiştir).

b. Hadîs, Müslim'de ise bir yerde geçektedir. Yukarıda metnini ve senedini naklettiğimiz hadîs Müslim'in rivâyetidir. Metin bir tane olmasına rağmen Müslim, aynı metne ait çeşitli senedler zikretmiştir:

1. Müslim + Hasan b. Ali el-Hulvânî + Ebu Bekr b. İshâk + İbn Ebî Meryem + Muhammed b. Ca'fer + Zeyd b. Eslem + İyaz b. Abdillah + **Ebu Sa'îd el-Hudrî** + **Resûlullah (S.A.S.)**.

---

67. İbn Hanbel, II.373-374.

68. Buhârî, Şehâdât, 12 (III, 153); Buhârî, Zekât, 44 (II, 126); Buhârî, Hayz, 6 (I, 78).

2. Müslim + Yahya b. Eyyub, Kuteybe ve İbn Hucr + İsmail (İbn Ca'fer) + Amr b. Ebî Amr + el-Makbûrî + **Ebû Hureyre** + **Resûlullah** (S.A.S.).

3. Müslim + Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir el-Misrî + el-Leys + İbnu'l-Hâd + Abdullah b. Dînar + **Abdullah b. Ömer** + **Resûlullah** (S.A.S.),[69].

c. Hadîs Ebu Davud'da bir yerde şu senedle geçmiştir: Ebu Davud + Ahmed b. Amr b. Serh + İbn Vehb + Bekr b. Mudar + İbnu'l-Hâd + Abdullah b. Dînar + **Abdullah b. Ömer** + **Resûlullah** (S.A.S.)[70].

d. Tirmizî'deki senedi ise şöyledir: Tirmizî + Huveym b. Mis'ar el-Ezdî et-Tirmizî + Abdulaziz b. Muhammed + Süheyl b. Ebî Sâlih + Ebûhu + **Ebu Hureyre** + **Resûlullah** (S.A.S.)[71].

e. Hadîsi İbn Mâce ise şu senedle rivâyet etmiştir: İbn Mâce + Muhammed b. Rumh + Leys b. Sa'd + İbnu'l-Hâd + Abdullah b. Dînar + **Abdullah b. Ömer** + **Resûlullah** (S.A.S.)[72].

f. Hadîsin Ahmed b. Hanbel'deki rivâyet senedleri ise şöyledir

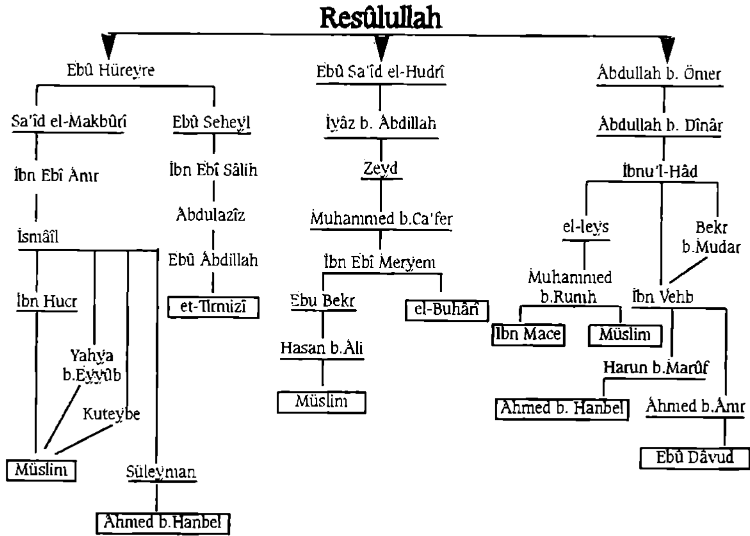
1. Haddesenâ (Ebu Bekr el-Kati'î) + Abdullah + Ebî (Ahmed b. Hanbel) + Süleyman + İsmail + Amr (Yani İbn Ebi Amr) + Sa'îd el-Makbûrî + **Ebu Hureyre** + **Resûlullah** (S.A.S.)[73].

---

69. Müslim, Îmân, 132 (I, 86-87).
70. Ebû Dâvud, Sünnet, 15 (II, 631).
71. Tirmizî, Îmân, 6 (V, 11).
72. İbn Mâce, Fiten, 19 (II, 1326-1327).
73. İbn Hanbel, II, 374.

2. Haddesenâ Abdullah + Ebî (İbn Hanbel) + Harun b. Ma'ruf + İbn Vehb + İbnu'l-Hâd + Abdullah b. Dînar + İbn Ömer + **Resûlullah (S.A.S.)**[74].

Bu hadîslerle ilgili birer birer verdiğimiz bu farklı rivâyetlerden oluşan sened ağı şöyledir:



Bütün bu senedlerden, hadîsin, Hz. Peygamber'den üç sahabe tarafından rivâyet edildiğini ve daha sonra intişar ettiğini anlamaktayız. Hadîs, bu altı eser sahibine göre de humasiyyâttandır (Resûlullah ile eserin müelifi arasında beşer ravi vardır). Binaenaleyh, hadîsin en âli (Resûlullah'a en yakın) senedi humasîdir.

74. İbn Hanbel, II, 67.

Hadîsin, Buhari ve Müslim gibi sahih hadîslerle ilgili eserlerde bulunmasının yanında, Tirmizî, Ebu Dâvud, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde de yer alması, bu müelliflerce sahih kabul edildiğini göstermektedir.

Ayrıca, ilk tabakadan itibaren en az üç kişi tarafından rivayet edilmesi de, hadîsin sened sayısı açısından "meşhur" olduğunu göstermektedir.

Bütün rivayetlerinin Resûlullah'a dayandırılması açısından bakılınca da hadisin merfû' olduğu anlaşılmaktadır.

b. Sahâbîye nisbet edilen rivayetler

Darimî'nin Sünen adlı eserinde, hadîs, Abdullah b. Mes'ûd'a nisbet edilmektedir. Abdullah b. Mes'ûd şöyle demektedir:

Resulullah kadınlara: "*Tasaddukta bulununuz. Çünkü siz, Cehennem ehlinin en çoğunu teşkil ediyorsunuz*" buyurmuştu. Bunun üzerine, ileri gelen kadınlardan olmayan bir kadın; "niçin?" veya "neden?", yahut, "peki neden?" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: " *Çünkü sizler çok lanet edersiniz, kocaya da nankörlük edersiniz*"

el-Hakem dedi ki, Abdullah da şöyle demiş: "Dini ve aklı noksan olanlardan kadınlar kadar, işlerinde söz sahibi erkeklere üstünlük kuran hiçkimse yoktur". Bunun üzerine bir adam Abdullah'a; "Onların akıl noksanlığı nedir?" demiş. O da şöyle cevap vermiş: İki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine mukabil kılındı". (el-Hakem,) demiş ki (Abdullah'a), "Onların din noksanlığı nedir?" diye sorulmuş, o da şöyle cevap vermiş:

"Onlar (hayız ve nifas hallerinde) Allah için hiçbir namaz kılmaksızın şu kadar gün ve gece beklerler"[75].

Hadîsin İbn Hibân'ın Sahîh'indeki rivayeti de şöyledir:

Abdullah b. Mes'ûd'dan şöyle rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber kadınlara hitaben, "Sadaka veriniz. Çoğunuz ateşliksiniz" buyurdu. Eşraftan olmayan bir kadın, "niçin?" diye sordu. Hz. Peygamber, *"Çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorsunuz"* dedi. Abdullah b. Mes'ûd; "İşini sağlam tutan erkeklere, işlerinde galebe çalabilen, aklı ve dini eksik, kadınlardan başka bir varlık yoktur" dedi. (Kendisine), "Aklın ve dinin noksanlığı nedir?" diye soruldu. Abdullah şöyle dedi: "Aklın noksanlığı, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği gibi olmasıdır. Dinin noksanlığı ise, kadınların bazı zamanlarda hiç namaz kılmadan günlerini geçirmesidir"[76]

Her iki kaynakta da hadîs, mevkûf rivayet olarak görülmektedir. Bu rivayetin sahabî Abdullah b. Mes'ûd'a ulaşma zinciri şöyledir:

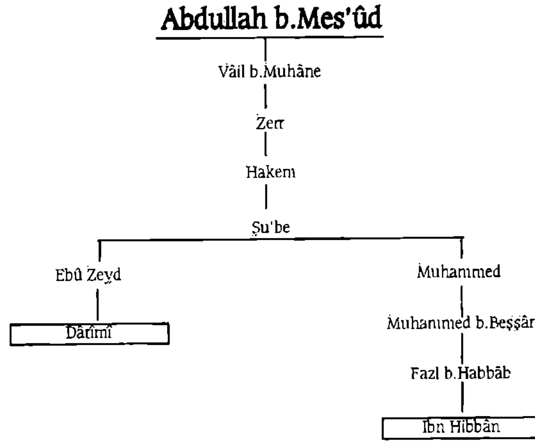
1. Dârimî+Ebû Zeyd Saîd b. er-Rebî' + Şu'be + Hakem + Zerr + Vâil + **Abdullah b. Mes'ûd**

2. İbn Hibân + Fazl b. Habbâb + Muhammed b. Beşşâr +Muhammed + Şu'be + Hakem + Zerr + Vâil b. Muhâne + **Abdullah b. Mes'ûd**

---

75. Dârimî, Sünen, Beyrut, Daru'l ,Kütübi'l-İlmiyye, Tahâret, 104 (I,237).
76. İbn Hibbân, Sahîh, V,136.

Buna göre, hadisin sened ağı şöyledir:



Bu duruma göre hadîs, Şu'be'ye kadar tek senedli olarak gelmiştir. Dolayısıyla, sened sayısı açısından "garîb"dir.

Hadîs, sahabîye nisbet edilmesinden dolayı "mevkûf"tur. Sahîh adlı eserinde zikretmesinden dolayı, en azından İbn Hibbân'a göre sahihtir.

Buraya kadar, hadisin "merfû" ve "mevkûf" rivayetleri verildi. Binaenaleyh, "kadınların aklının noksan olduğu"nu belirten rivayetin kime ait olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bazı hadislere göre bu söz, Hz. Peygamber'e aittir. Bazı hadislere göre, Abdullah b. Mes'ûd'a aittir. Diğer birtakım rivayetlerde ise durum tamamen farklıdır. Onlarda ise, aynı olay anlatılmak-

ta, ancak, "kadının aklının noksan olduğunu belirten ifade" yer almamaktadır[77].

Meselâ bu rivayetlerden birinde şöyle denmektedir:

Câbir b. Abdillah anlatıyor:

"Hz. Peygamber'i bayram namazı kılarken gördüm. Namazı hutbeden önce, ezansız ve kâmetsiz kıldı. Sonra Bilâl'e dayanarak ayağı kalktı. İnsanlara, Allah'tan sakınmalarını emretti ve O'na itaatte devamlı olmalarını öğütledi. İnsanlara vaaz ve nasihatte bulunduktan sonra, kadınların yanına gitti. Onlara da vaaz ve nasihatte bulundu ve; "*Sadaka veriniz. Çünkü çoğunuz cehennem odunusunuz*" buyurdu. Kadınların arasından hayır sahibi ve kırmızı tenli bir kadın ayağı kalktı ve "Niçin yâ Resûlalah" diye sordu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Çünkü çok şikayetçi oluyorsunuz. Kocalarınızın sizin için yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorsunuz*". Câbir, anlatmaya devam etti: "Bilâl elbisesini (bohça gibi) açtı. Kadınlar Bilâl'in açmış olduğu elbisenin içine küpelerini ve yüzüklerini attılar"[78]

İbn Abbâs'tan nakledilen diğer bir rivayette de şöyle anlatılıyor:

Hz. Peygamber zamanında güneş tutuldu. Hz. Peygamber ve insanlar da onunla birlikte namaz kıldı. Namazında, Bakara sûresini okuyacak derecede uzun bir kıyam yaptı (...) Orada bulunanlar; "Yâ Resûlallah! (Namaz kılarken), bu makamında, bir şeye uzandığını, sonra da geri çekildiğini gördük" dediler. Hz. Peygamber şöyle dedi; "*Cenneti gördüm. (Üzüm) salkımlarına uzanmak istedim. Eğer tutabilseydim, dünya var olduğu sürece onlardan yerdiniz. Cehennemi de gördüm. Bugünü kadar böyle*

---

77. Bu şekildeki rivayetleri topluca görmek için bk. Kamil Çakın, "Kadınlar İle İgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1998, ss.5-30.

78. Müslim, Ideyn, 4 (II,603-604)§

bir manzara görmedim. Cehennem ehlinin çoğunun kadınlar olduğunu gördüm." Orada bulunanlar, "neden yâ Resûlallah?" dediler. (Bunun üzerine Hz. Peygamber); *"Küfürlerinden dolayı"* dedi. "Allahı mı inkâr ediyorlar" denildi. Hz. Peygamber; *"Kocalarının yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorlar, yapılan iyilikleri inkâr ediyorlar. Onlara bütün zamanını versen, sonra senden (hoşlanmadıkları) bir şey görseler, "Senden bugüne kadar hiç iyilik görmedim" derler" dedi"*[79].

Buraya kadar verdiğimiz rivayetlerden şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Kadınların aklının ve dininin noksan olduğunu; aklının noksan olmasını, onlardan iki şahidin, erkeklerden bir şahide denk tutulmasıyla; dininin noksan olmasını da, belirli günlerde oruç ve namaz kılmamalarıyla açıklayan rivayetler, Resûlulah'a ve İbn Mes'ûd'a nisbet edilmektedir. Resûlullah'a nisbet edilen bu ifade, onun bir konuşmasında söylenmiştir. Bu konuşma, bazı rivayetlerde, "bayram hutbesi", bazı rivayetlerde "küsûf namazından sonra yapılan bir konuşma" olarak geçmektedir. Diğer bazı rivayetlerde ise, konuşmanın zamanı ve sebebi belirtilmemektedir. Buradan hareketle, aynı muhtevadaki bir konuşmanın, farklı vesilelerle Resûlullah tarafından tekrarlanmış olduğu söylenebileceği gibi, ravilerin tek bir konuşmayı, farklı olaylara nisbet etmeleri de söz konusu olabilir.

Ancak, bütün rivayetler bir bütün olarak ele alındığında, kadınların aklının ve dininin noksan olduğunu belirten ifadeler, Resûlullah'a nisbet edilen bazı rivayetlerde varken, bazılarında yoktur. Öte yandan, bazı rivayetlerde de bu ifadeler, tamamen Abdullah b. Mes'ûd'un sözleri olarak geçmektedir.

---

79. Müslim, Küsûf, 17 (II,626).

Sihhat açısından, kabulle karşılanabilecek durumda olan bu rivayetlerden hareketle, şu iki ihtimalin söz konusu olduğu söylenebilir:

Birinci İhtimal:

Kadınların aklının ve dininin noksan olduğunu belirten ifadeler, Abdullah b. Mes'ûd'un konuyla ilgili yorumudur. Abdullah b. Mes'ûd, Resûlullah'ın sözlerini nakletmiş, ardından da, konu hakkındaki kendi yorumunu; "İşini sağlam tutan erkeklere, işlerinde galebe çalabilen, aklı ve dini eksi, kadınlardan başka bir varlık yoktur" diyerek eklemiştir. Kendisine, "Aklın ve dinin noksanlığı nedir?" diye sorulduğunda ise: "Aklın noksanlığı, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği gibi olmasıdır. Dinin noksanlığı ise, kadınların bazı zamanlarda hiç namaz kılmadan günlerini geçirmesidir" demiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un bu ifadeleri, zaman içerisinde sanki Resûlullah'a aitmiş gibi nakledilmiştir.

Kadınlarla ilgili bu ifadelerin, muhtemelen İbn Mes'ûd'a ait olduğunu belirten Kâmil Çakın, bayram hutbesinin tam metninin şöyle olduğunu zikretmektedir:

"Hz. Peygamber, bir ramazan bayramında, cemaate bayram namazı kıldırdı. Namazdan önce ezan ve kamet okunmadı. Hz. Paygamber hutbeyi namazdan sonra irad etti. Önce, cemaatin ön saflarında bulunan erkeklere hitaben bir konuşma yaptı. Allah'tan korkmalarını belirttikten sonra, onlara çeşitli konularda vaaz ve nasihatlerde bulundu. Erkekleri sadaka vermeye ve Allah'a itaatkâr olmaya teşvik etti. Sonra erkekler safını yararak kadınlar tarafına gitti. kadınların önünde durdu. Onlara da Allah'tan korkmalarını ve Alah'a itaat etmelerini emretti. Çeşitli konularda vaaz ve nasihatte bulundu. O sırada yanında Bilâl de vardı. Kadınlara hitaben yaptığı konuşmasının bir yerinde şöyle dedi: "Ey kadınlar topluluğu! Ziynet eşyalarınızdan bile olsa sadaka veriniz. Çünkü bir çoğunuzun

Cehenneme gitmesine sebep olacak ameller işlediğini görüyorum". Hz. Peygamber bunları söyleyince, kadınlar arasında bulunan ve kimliği bilinmeyen bir kadın, "ya Resûlallah! Bizim çoğumuzun Cehenneme gitmesine sebep olan şey nedir?" diye sordu. Bu sorudan, kadının akıllı ve düşünen biri olduğu anlaşılıyordu. Hz. Peygamber bu soruya şöyle cevap verdi:" Çünkü çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın sizin için yaptığı iyilik ve fedakârlıkları göremiyor, onları yeterince takdir edemiyorsunuz". Hz. Peygamber sözlerini bitirince, Bilâl elbisesini (bir bohça gibi) açtı. Hz. Peygamber'in bu vaazını dinleyen kadınlar, bileziklerini, küpelerini ve gerdanlık gibi bir takım ziynetlerini sadaka olarak Bilâ'in açmış olduğu elbisenin içine atmaya başladılar. Hz. Peygamber, hemen hemen her bayram günü cemaatten sadaka toplardı. En çok sadaka verenler de kadınlar olurdu. Kadınlar arasında Abdullah b. Mes'ûd'un hanımı Zeyneb de bulunuyordu. Zeyneb, Hz. Peygamber'in konuşmasından sonra, evine dönerek ziynetlerini aldı. Niyeti onları Hz. Peygamber'e götürüp vermekti. Bunu gören kocası İbn Mes'ûd, "Onları nereye götürüyorsun?" diye sordu. Zeyneb, "Bunları sadaka olarak Hz. Peygamber'e götürüyorum. Umarım ki Allah, benim günahlarımı afveder ve Cehennem'den kurtulurum" dedi. İbn Mes'ûd, hanımına, "Benim ebeveynim ve yetim çocuklarım var. Bu ziynetleri sadaka olarak onlara versen daha iyi olur" dedi. Zeyneb, "Bunu Resûlullah'a sormam gerekir" diyerek evden ayrıldı ve Hz. Peygamber'in evine gitti. Hz. Peygamber'in evinin önüne geldiğinde, Ensârdan adı Zeyneb olan ve aynı meseleyi sormak için gelen bir başka kadınla karşılaştı. Onları kapıda Bilâl karşıladı. O sıralarda Hz. Peygamber'in üzerinde tarifi mümkün olmayan bir azamet, bir heybet vardı. Bu nedenle kadınlar Bilâl'e dediler ki, "Biz ziynetlerimizi Allah'a ve Resûlüne getirdik. Ancak evlerimizde, kocalarımızın muhtaç durumda ebeveynleri ve yetim çocukları var. Bu ziynetleri onlara versek, Allah'tan

sadaka sevabı alabilir miyiz? Bunu Resûlullah'a sor, ama sakın bizim ismimizi verme". Bilâl içeri girerek kadınların sorularını Hz. Peygamber'e arzetti. Hz. Peygamber onların kim olduklarını sordu. Bilâl, "İbn Mes'ûd'un hanımı ile Ensârdan bir kadın" dedi. Hz. Peygamber, onların sorusuna, "Evet onlar için hem sadaka sevabı, hem de akraaya yardım sevabı vardır" şeklinde cevap verdi. Hz. Peygamber'in bayram hutbesinde kadınlara hitaben yaptığı konuşmayı nakleden sahabî Abdulah b. Mes'ûd diyor ki: "Aklı ve dini eksik olduğu halde, son derece akıllı olan erkekleri dahi etki altına alabilen kadınlardan başka bir varlık bilmiyorum". İbn Mes'ûd'a, "Kadınların aklının ve dininin eksik olması ne anlama geliyor?" diye soruldu. İbn Mes'ûd bu soruya şu cevabı verdi: "Şahitlik meselesinde iki kadının şahitliği, bir erkeğin şahitliği gibidir. İşte bu, kadının aklının eksik olmasıdır. Kadınlar adetli oldukları zaman namaz kılmazlar ve oruç tutmazlar. Bu da kadınların dininin eksik olmasıdır"[80].

Bu durumda, kadınların aklıyla ilgili değerlendirmeler, İbn Mes'ûd'un kendi görüşüne ve tecrübesine dayanmaktadır. Müslümanlar için genel geçer bir kural olma özelliğini taşımamaktadır.

İkinci İhtimal

Kadınların aklının ve dinin noksan olduğunu belirten ifadeler, Resûllah'a aittir. Bu durumda, hadîs, farklı şekillerde anlaşılabilir. Bazılarınca hakikî anlamda "aklın noksanlığı" şeklinde, bazılarınca da mecâzî anlamda "aklın fonksiyonlarındaki farklılıklar" olarak anlaşılabilir.

Konu hakkındaki yorumlara geçmeden önce, "akl" manası hakkında yapılan yorumlara değinmek yerinde olacaktır. Hadiste geçen akıl konusunda el-Aynî şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

---

80. Çakın, Kâmil. "Kadınlarla İlgili Bir Hadîs ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, C.1., Sayı 1, Mayıs 1998, ss. 5-30.

" "Akl" (ın anlamı) konusunda (alimler) ihtilaf ettiler. Denildi ki, "akl", "İlm" demektir. Çünkü lügatte "akl" ve "ilm" bir anlamda (kullanılmış)dır. (İnsanlar) "aklettim" ve "bildim" kelimelerini farklı görmezler. (Bir başka görüşe göre) denildi ki, "akl", zarûrî ilimlerden bazılarına denir. (Bir diğer görüşe göre ise) "akl", bilgilerin hakikatleri arasında kendisiyle temyiz yapılabilen kuvvettir"[81].

Akıl konusunda yapılan bu yorumlardan ikisinde, bilgi ve akıl aynîleştirilmektedir. Üçüncüsünde ise akıl, potansiyel bir bilme yetisi/kabiliyeti olarak anlamlandırılmaktadır. İlk iki tanıma göre, kadınlarda varsayılan akıl eksikliği, bilgi eksikliği durumunu ifade eder. Üçüncü tanımı kabul edenlere göre ise, potansiyel bir yeti eksikliğini ifade eder[82].

Hadislerde geçen "akıl noksanlığı"nı, "bilme yetisindeki noksanlık" olarak anlayanlara az da olsa rastlamak mümkündür. İslâm alimleri bunu, genellikle, "bilgi eksikliği" ve dolayısıyla "aklın fonsiyonlarındaki farklılıklar" olarak anlamışlardır.

a. Bilme Yetisindeki Noksanlık

Kadınlardaki akıl noksanlığını, onlardaki potansiyel "bilme yetisi"ndeki noksanlık olarak değerlendirmek yanlış sonuçlar doğuracaktır.

Bu anlayışında dolayı İlhan Arsel; " "Kadını aklen ve dinen eksik" yaratılmış bir varlık bilen ve hertürlü fitne ve kötülüğün kaynağı gibi gören ve "Nikâh kadınlar için köleliktir" diyerek kadın sınıfını erkeğin hizmetlerine, kaprislerine ve sömürüsüne terkeden, bütün bunlar yetmiyormuş gibi bir de "cehennemliklerin çoğunluğuna layık" kabul eden bir düzeni ve bu düzenin

---

81. el-Aynî, *a.g.e.* I,203.

82. Bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri ; Ankara , Kitabiyat, s. 129.*

kurucusunu "kadın haklarının yaratıcısı ve şampiyonu saymak yanlış olur" " demektedir[83].

"Kadının aklının eksik olduğu kabul edildiği takdirde, mükellefiyet için aklın sihhatinin şart olduğu bir din anlayışında, aklî yönden eksik olan bir varlığın, herhangi bir dinî sorumluluğunun olmaması gerekirdi. Oysa kadın ve erkek her müslümanın, Alah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak konusunda aynı derecede yükümlü oldukları Kur'ân âyetlerinde açıkca belirtilmektedir"[84].

"Akıl noksanlığı" ifadesi, "din noksanlığı" ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde de, hakikî anlamda anlaşılamayacağı görülmektedir. Zira din, insanın, Allah'ın muradına uygun olarak yaşamasını ve tekrar Allah'a dönmesini sağlayan öğretiler bütünüdür. Buna göre dinin, ibadet, imân, ahlâk boyutları vardır. Hakikî anlamda dinin noksan olması demek, imânda, ibadette ve ahlâkta noksanlığı ifade eder. Halbuki hadiste, imân ve ahlâk boyutlarına değinilmeden ibadetteki eksiklikten bahsedilmiştir. Bu eksiklik de, bütün ibadetlerde değil, sadece namazda ve oruçta geçerlidir. Yine bu durum, dinde kadınlar baz alındığında, bir noksanlık olarak görülmemiştir. Çünkü Allah, kadınlara bu şekilde ibadet etmelerini emretmiştir. Dolayısıyla hadiste, "zikr-i kül, irâde-i cüz'" vardır. Yani bütün zikredilmiş, onun içerisinden bir cüzü/parçası kasdedilmiştir.

Akıl için de aynı durum söz konusudur. Akıl bir küll/bütündür. Aklın birtakım fonksiyonları/melekeleri vardır. Bunlar; hafıza/belleme/zabt, hatırlama, dikkat, anlama, mukayese ve düşünmedir. Hadiste, akıl, bir bütün olarak zikredilmiş, ancak bu melekelerden biri veya birkaçı kasdedilmiş olabilir. Zira akıllı

---

83. Arsel, *a.g.e.* s.40

84. Nejla Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasî Hakları", *İslâmî Araştırmalar*, C.V, No.4 (Ekim 1991) s.247-248.

olan herkeste bu melekelerin aynı oranda çalıştığı iddia edilemez. Birinde, dikkat, öbüründe zabt bir başkasında da mukayese melekesi gelişmiş olabilir.

b. Bilgi Eksikliği

İslâm alimleri, genelde olaya bu şekilde bakmış ve yorumlarını bu çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla onlar "akıl noksanlığı"nı, "bilgi eksikliği" dolayısıyla da "aklî melekelerdeki farklılık" olarak anlamışlardır. Hadislerde, akıl noksanlığı, kadının şahitliğiyle bağlantılı olarak zikredildiği için, konuyu bu minval üzere işlemişlerdir. Bu konuda yapılan yorumlardan bazı pasajlar şöyledir:

İbn Hacer, hadîsin bu kısmı hakkında kısa bir bilgi vermektedir. O, önce hadîste zikredilen "lübb" kelimesini açıklamakta ve bunun akıldan daha hususî olduğunu ve manasının aklın hulasası demek olduğunu belirtmektedir. Hadiste geçen "Hâzim"[85] kelimesinin ise, işini sağlam yapan kişi olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer, burada bir mübalağa da olduğunu belirterek şöyle der: "Eğer işini sağlam yapan kişi kadınlara boyun eğerse, işini sağlam yapmayan haydi haydi boyun eğer". Daha sonra da kadınların noksan akıllı olmaları hususuna değinmekte ve bu hadîste âyete atıf yapıldığını, burada kadınların zaptının azlığına işaret olduğunu, zaptın azlığı ise aklın azlığı manasına geldiğini ifade etmektedir[86].

Ebû Dâvud şârihi el-Azîm Âbâdî, bu hadîste geçen kadının aklının noksanlığı konusuna değinmemiştir[87]. Tirmizî şârihi el-Mubârekfûrî ise bu konuda sadra şifa bir bilgi vermemekte,

---

85. Bu ifade Buhârî'nin lafzıdır. Biz yukarıda verdiğimiz metni Müslim'den seçtiğimiz için bu kelime orada geçmemiştir.

86. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 322.

87. Bk. Ebû't-Tayyib Muhammed Şemşu'l-Hak el-Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990, VI, 286.

sadece kadının zabtının noksan olduğunu, bunun da aklın noksanlığı demek olduğunu belirtmektedir[88].

en-Nevevî, Müslim şerhinde, "el-Cezâle" kelimesini "akıl ve vakar" diye; "el-Lübb" kelimesini ise, aklın kemali diye şerhetmiştir. Yine o, hadîsin "bu aklın noksanlığıdır" kısmını "aklın noksanlığının alâmetidir" diye yorumlamıştır. Aklın noksanlığını ise "Yani onların zabtı azdır" diye açıklamıştır[89].

Yazır, hadîste atıf yapılan âyeti[90] tefsîr ederken, genel olarak erkeklere nisbetle kadınlarda zabtın zayıf ve unutma ihtimalinin fazla olduğunu belirtmektedir. Yazır, bu durumun genel bir durum olduğunu, böyle olmayan kadınların da bulunabileceğini de ekleyerek şöyle demektedir: "Evvela kadınlık fıtratında hassasiyet gâliptir. Hassasiyetin gâlib olması, teessürün çokluğunu gerektirir. Teessürün çokluğu ise unutma sebeplerindendir". Yazır devamla, zapt ve hıfz işinin sadece zekâ meselesi olmadığını, birçok zeki insanda da, hassasiyet ve teessürün çokluğundan dolayı hâfızasına itimat olunamayacağını ifade eder. Bunun yanında kadının afâki işlere olan ilgisinin ikinci derecede olduğunu, kadının haya duygusunun gâlip olduğunu, bu duygunun ise küçük bir meşguliyetle zayi olabileceğini, dolayısıyla şehadet olayının onu izrar ve iz'ac edeceğini, ilaveten bu gibi durumda kadının erkekleşmesinin söz konusu olabileceğini, bu durumun ise kadın için bir züll olduğunu ifade ederek, âyette iki kadının şehadetinin bir erkeğin şehadetine muadil olmasını izah etmektedir[91].

Reşid Rıza ise, bu konudaki geçmiş tefsîrleri kısaca verdikten sonra Muhammed Abduh'un görüşlerini şöylece

---

88. Bk. el-Mübârekfûrî, *Tuhfe*, VII, 358-359.
89. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, II, 68.
90. el-Bakara, 282.
91. Yazır, II, 982-983.

nakletmektedir: "Müfessirler bu konuda çeşitli sözler söylediler. Bunun sebebini mizaca bağladılar ve dediler ki: "Kadının mizacında burûdet vardır ve bu hal onu unutkanlığa götürür". Bu gerçek değildir. Doğru sebep şudur: Kadın malî işlerle uğraşmaz. Böylece bu konulardaki hâfızası zayıf olur. Ama bu durum ev işlerinde böyle değildir. O, ev işlerinde hâfıza bakımından erkekten daha kuvvetlidir. Yani, erkek olsun kadın olsun insan tabiatında, ehemmiyet verdikleri ve meşgul oldukları işleri hatırlama hâdisesi kuvvetli olur"[92]. Dikkat edilirse, Muhammed Abduh meseleyi ilgi farklılığıyla açıklamaktadır. Halbuki Yazır, ilgi farklılığının yanında kadının duygusal olması, fıtraten haya sahibi olması ve kadının erkekleşme tehlikesi gibi illetler de zikretmiştir.

İlgili âyet üzerinde yorum yapan Seyyid Kutub ise, iki kadın şahit istenmesinin illetini, kadınların ilgi alanlarının farklı olması, onların heyecanlı bir yapıya sahip olmaları ve bunun yanılmaya sebebiyet verebilmesini göstermektedir. Devamla o: "Ayrıca bu tür işlemlerde anlaşmalara şâhitlik yapmak, bütünüyle heyecandan arınmayı ve olaylar üzerinde, etkilenmeden ve duygulanmadan durup düşünmeyi gerektirmektedir. Burada iki kadının bulunması, herhangi bir nedenden dolayı biri yanılacak olursa, diğerinin hatırlatması için bir garanti konumundadır. Böylece hatırlamaları ve olayı yalın bir şekilde aktarmaları sağlanmış olur"[93] şeklindeki tefsîrini yapmaktadır .

Diğer bazı müfessirler ise çoğunlukla âyette geçen "Tazılle" kelimesini unutmak manasında anlamışlardır. Buradan hareketle, kadınların zaptının az olduğunu, bunun sebebinin ise, onların yaratılışlarıyla direkt bağlantılı olduğunu, bu halin onların fıtratlarında mevcut olan bir durum olduğunu

---

92. Bk. Muhammed Reşid Rıza b. Muhammed el-Huseynî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm es-Şehir bi-*Tefsîr*i'l-Menar*, Kâhire, Dâru'l-Menâr 1961, III, 124-125.

93. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru's-Surûk 1980, I, 336.

söylemişlerdir. Bununla beraber, doğum, bekâret vs. gibi bazı özel durumlarda sadece kadınlann şahitlik yapabileceğini de ifade etmişlerdir[94].

İbn Rüşd'e nisbet edilen bir görüşte ise, onun kadınla erkeği müsavi tuttuğu, mahiyet itibariyle değil, derece itibariyle bir farklılığın olduğunu, kadının erkeğin ehil olduğu herşeye ehil olduğu, ancak erkeklerden daha zayıf olduklan, bununla beraber, musikide olduğu gibi bazı hususlarda erkeklere faik olduklan, belirtilmektedir[95].

Bu âyetin ilgili tefsîrlerinden anlaşıldığı kadanyla, kadınlann noksan akıllı diye vasıflandınlmalan; onlann geri zekâlı olduklarını değil, aklın fonksiyonlarından olan, zabtın çeşitli sebeplerle noksan olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum ise tek tek bütün kadınlar için değil, genel manadadır. Zira bütün kadın fertlerinin bütün erkek fertlerinden bu bakımdan geri olduğunu söylemek yanlış olur. Nitekim aynı hadîsin metninde yer alan ve soru soran kadını kasdederek kullanılan "Cezle" ifadesi, "akıllı"[96] diye açıklanmıştır.

Hadis ve ilgili âyet hakkında son zamanlarda yapılan bazı yorumlar da şöyledir:

---

94. Bk. İbn Kesi r, *Tefsîr*, I, 335; Süleyman b. Ömer el-'Acîlî (el-Cemel), *el-Futuhâtu'l-İlâhiyye bi-Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dekâiki'l-Hafiyye*, İst., Kahraman Yay., I, 232; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnu'l-Arabî , *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Ali Muhammed el-Becavî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, I, 255; Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*, Mısr, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî 1964, I, 301-302; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife 1978, III, 83; el-Hatîb es-Şirbînî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Müsemmâ bi's-Sirâci'l-Münir*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, I, 187; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî el-Havarizmî, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife I, 403; Fahreddin er-Razî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990, VII, 99-100; el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, III, 58-59; Konyalı Mehmed Vehbi, *Hulasâtu'l-Beyân*, İst., Üçdal Neşriyat 1966, I, 524.

95. Bk. Mehmet S. Hatiboğ lu, "İslâmın Kadına Bakışı" *İslâmî Araştırmalar*, c. V, No. 4 (Ekim 1991), s.233.

96. Bk. en-Nevevî, Müslim Şerhi, II, 68.

"... *İki erkek bulunmazsa, şahitlerden kendilerine güvendiğiniz bir erkek ve biri yanılınca diğerinin hatırlatması için iki kadın yeter*" âyeti, bir emir değil bir tavsiyedir(...) Âyette, üzerinde durulması gerektiği halde, her nasılsa dikkatlerden kaçan önemli bir noktaya da temas etmek gerekir. Âyette iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk sayıldığı değil, iki kadın şahit bulundurulması gerektiği ifade edilmektedir (...) âyetten açıkça anlaşılmaktadır ki, iki kadın şahit önerilmesinin sebebi, birisi yanılırsa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Ancak âyette iki kadın şahitten biri mutlaka yanılır- veya unutur- denmemektedir. Burada şu sorunun sorulması kaçınılmazdır. Peki iki kadın şahitten birisi, şahitlik ettiği borçlanma akdiyle ilgili olarak yanılmaz veya unutmazsa durum ne olacaktır? Bu durumda şahitliğini tam olarak yaptığı için kadın şahitlerden birine diğerinin hatırlatması söz konusu olamayacağına göre, erkek şahit ile kadın şahidin şahitlikleri yeterli aynı zamanda eşit değerle olacaktır. Bu ise kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk olabileceğini gösterir"[97].

Hayreddin Karaman ise meseleye başka bir açıdan yaklaşmakta ve âyetteki gerekçenin "unutma, şaşırma, yanılma" ile ilgili olduğunu ifade ederek şöyle demektedir: "İbn Mâce ve Ebû Dâvud'un rivâyet ettikleri "*Göçebenin (bedevinin) şehirli hakkında şahitlik etmesi caiz değildir*"[98] meâlindeki hadîs de böyledir. Burada şahitliği kabul edilmeyen kadın değil erkektir. Gerekçe, bedevînin insanlık seviyesi bakımından adâletin gerçekleşmesine, hakkın ortaya çıkmasına katkıda bulunması imkânının sınırlı oluşudur. Durum böyle olunca burada araştırılması gereken husus, kadının bazı konulardaki şahitliğinde tek başına yeterli olmamasının, cins olarak ebediyyen onunla

---

97. Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, c. V, No. 4 (Ekim 1991) s. 276.

98. Ebû Dâvud, Akdiye, 17 (II, 330); İbn Mâce, Ahkâm, 30 (II, 793).

beraber olacak bazı özellikler ve vasıflarına mı, yoksa geçici bazı zaman ve zeminlerde bulunan, bazılarında bulunmayan vasıflarına mı dayandığıdır. Eğer hükme temel teşkil eden, gerekçe olan vasıf herzaman nadir olmayan ölçülerde bulunan bir vasıf ise hükmün devam etmesi tabiîdir. Kültür ve medeniyetin belli dönemlerinde bulunmakla beraber -nadir oluşlar müstesna- geride bırakılmış ise hükmün de değişmesi gündeme gelecektir. Kadının da tek başına şahitliğinin geçerli olmamasını gerektiren vasfı, özelliği geçici midir, devamlı mıdır? Modernist yorumcuya sorarsanız, öyle fazla ince eleyip sık dokumaya gerek yoktur; bu hükmü mazide kalmış sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik şartların ürünüdür. Bugün şartlar değişmiş, kadın değişmiştir. Şahitliğin amacını gerçekleştirmek bakımından kadın ile erkek arasında fark kalmamıştır; şu halde kadın da erkek gibi şahit olur ve şahitliği geçerlidir. Gelenekçiye göre böyle bir hükme varabilmek için mesele bazında ciddi araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu meselede iki noktanın aydınlatılması gerekir: a. Çağımızda kadının değişmesi ve -iddia doğru ise- şahitlik yönünden erkeğe eşit hale gelmesi, fıtratın kadına biçtiği kemal yönünden bir gelişme midir, yoksa bir geriye gidiş midir?... b. Kadının şahitliğinin ihtiyatla karşılanmasını ve tedbir alınmasını gerektiren psikolojik özellikleri gerçekten ve yaygın olarak değişmiş midir? Bu konuda elde ne gibi araştırma sonuçları ve bulgular vardır?"[99].

Bunun yanında, dünyadaki çalışan nüfusun 1/3'ünün kadınlardan oluştuğu, bu bakımdan kadının hâfızasının bir dezavantaj olmadığı, problemin, kadının yöneldiği alan veya bu alandaki ilgi yoğunluğuna bağlı olarak değiştiği de söylenmektedir[100].

---

99. Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, c. V, No. 4 (Ekim 1991) s. 287.

100. Bk. Ali Bulaç, "Mekasıdu'ş-Şerî'a Bağlamında Kadının Şâhitliği Konusu", *İslâmî Araştırmalar*, c. V, No. 4 (Ekim 1991) s. 303-304.

Bir başka araştırmacı ise, tarihi yorumu benimseyenlerce, kadının bu zafiyetinin yalnız ekonomik alanla ilgili ve kadının o günkü şartlarda ekonomik hayatla direkt ilgilenmemesinden doğan geçici bir zaafiyet olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir[101].

Bu durumun sebebini, kadının daha unutkan olmasına bağlamakta olan diğer bir yorumcu ise; unutkanlığın sebebi olarak , kadının çocuklarıyla meşgul olmasını ve onun hassas olmasını göstermektedir. İlaveten, erkeklerin genellikle uğraştıkları borç, ticaret gibi meselelerde iki kadın şahit istendiğini, ama doğum, süt emzirme gibi kadınlara mahsus işlerde bir tek kadının tanıklığının bile kâfi geldiğini belirtmektedir[102].

Bekir Topaloğlu ise, kadınların kendilerine mahsus bir hâlet-i ruhiyeye sahip olduklarının bir hakikat olduğunu ifade ederek bir ruh doktorundan şu görüşleri nakletmektedir: "Kadınla erkeğin tabiat farkı, daha küçük yaşta başlar ve gittikçe artar. (...) Erkekle kadın nasıl birbirine müsavî olur? Ruh tıbbında tetkikte ilerledikçe ruhiyet ve zihniyetler arasındaki farkı daha vâzıh göreceğiz. Kadın heyecanıyla yaşar, erkek muhakeme ile temayüz eder"[103]. Yine Topaloğlu, başka bir nakilde bulunarak şu görüşleri zikreder: "Fikirler kadınların dimağına değil kalbine işler. Ve bu yoldan onlara tesir ederler. Bî-taraf olamamak, teessürden hoşlanmak, muhakemeden ziyade duygu ile hareket etmek: Rekabetin bütün ahlâkî ve amelî fonksiyonlarına, nihâyet sezişe dayanan bir istikamet verir. Kadın dikkat edeceği mevzularda kendi fikrini ve hatta hassasiyetini ilgilendiren bir nokta arar. Erkek, menfaati olmayan yerde yalan söylemez... Kadın, muhayyilesinin realite-

---

101. Bk. Güler, a.g.m., s. 315-316.

102. Bk. Süleyman Ateş, "İslâmın Kadına Getirdiği Haklar", *İslâmî Araştırmalar*, c. V, No. 4 (Ekim 1991), s. 324.

103. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 241-242.

yi değiştirici hassası yüzündendir ki, daha vesveseli ve kuruntuludur". Bu nakillerden sonra iki kadın şahit istenmesinin kadınların fizyoloji ve psikolojik özelliklerinden kaynaklandığını, Hz. Peygamber'in ilgili hadîste kadının bu yönüne işaret etmiş olabileceğini belirterek şöyle söylemektedir: "Psikolojideki hâfıza kanunlarına göre, insan bir hâdise ile ne kadar çok karşılaşırsa o kadar çok intiba alır ve hâdise o derece hâfızasına kuvvetle nakledilmiş olur. Buna mukabil, insanın az karşılaştığı, seyrek müşahede ettiği hâdiselere dair intibaları ve dolayısıyla onlara dair hâfızası zayıftır. Bu türlü hadiseleri sonradan hatırlamak güç olur. Binaenaleyh insanlar arasındaki alışverişe ve sair muamelelere pek seyrek şahit olan kadının bunlara dair intibaları, duyum ve idrak kabiliyeti, dolayısıyla hâfızası pek tabiî olarak erkeğe nisbetle zayıf olacaktır" [104].

Heyecanlı bir yapıya sahip olan kadının yanına ikinci bir şahit verilmesinin, onun hataya düşmesini önleyici bir yardım olarak algılanması gerektiğini ifade eden müellifler de vardır[105].

"Kadının dikkat, ilgi, etkileşim konularındaki farklı psikolojisi, hem konuşulan ve görülen hususların zaptı, hem de zamanı geldiğinde hakkın ispatı için ifade edilmesi bakımından ihtiyatı gerektirebilir[106].

Buraya kadar meseleye islâm alimleri ve araştırmacılarının bakış açılarını verdik. Bütün bu verdiğimiz nakillerden anlaşıldığına göre, gerek eski âlimler, gerekse muasır âlimler Bakara Sûresi 282. âyeti, doloyısıyla bu âyeti delil göstererek kadını noksan akıllı sayan hadîsi yorumlarken, meselenin çeşitli yönlerine dikkat çekmişlerdir. Bunlardan biri kadınların ilgi

---

104. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 241-243.
105. Meselâ bk. Dikmen, *a.g.e.*, s. 224.
106. Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, İst., Ensar Neşriyat 1994, s.78.

alanlarının farklı olması; diğeri ise sahip oldukları duygusal yapıdır.

"Kadınların aklının noksanlığının" aslında bir ilgi noksanlığı olduğunu söyleyenler de iki kısımdır. Bir kısmına göre bu ilgisizlik, o zamanki kadınlara hastır. Zamanımız kadınları artık erkek işlerine de ilgi duymaktadırlar. Dolayısıyla bu noksanlık izale edilmiş, kadın ve erkek bu yönden eşit duruma gelmişlerdir. Diğer bir kısmına göre ise, kadınların bu tür işlere ilgisizlikleri fıtratlarında mevcuttur. Dolayısıyla bu manada bir noksanlık şimdiki kadınlar için de geçerlidir.

Öyleyse, modern bilimlerin, kadınların ilgileri ve duygusal yapısı hakkındaki görüşleri de, hadisin doğru anlaşılmasında ehemmiyet arzetmektedir.

İlgi farklılığı

Müsbet bilimlerce, ilgisi konusunda yapılan araştışmalarda kadın ve erkeklerin ilgi dağılımı hakkında bir takım değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu değerlendirmelerden bazı pasajlar şöyledir: "Mekanik ikna ve hesap ilgileri, erkekler arasında daha yüksektir. Kadınlar arasında ise büro, artistik ve sosyal hizmet ilgileri daha yüksek olma eğilimindedir... Erkekler daha çok macera, makine ve ilimle; kadınlar, ev işleri, sanat vb. Mesleklerle ilgilidirler. Erkekler, yarışmacı ve mütehakkimdirler. Atılganlık, korkusuzluk, hareketlerde, konuşmalarda ve duygularda daha çok sertlik ortaya koyarlar. Kadınlar ise genellikle daha heyecansal, estetik bakımdan daha duyarlı ve ahlâkî normlar üzerinde daha ciddidirler. (...) Erkekler teorik, ekonomik ve politik değerlerde; kadınlar, estetik, sosyal ve dini değerlerde daha yüksek puan sağlamışlardır"[107]. Yapılan testlerdeki cinsiyete bağlı farklar ise şöyledir: "Kızlar sözel (verbal) konularda, kelime akıcılığı, muhakeme ve ezberde erkeklerden

107. Ünal, a.g.m., III, 43-47.

anlamlı şekilde üstün bir ortalama göstermiştir. Erkekler sayısal ve şekilsel maddelerde veya konularda, mekanik problemlerde, yani mekanik ilkeleri anlamayı gerektiren problemlerde daha üstündürler. Kız çocukların verbal üstünlüğü, çok erken yaşlardan itibaren görülebilir. Kız bebekler erkek bebeklerden daha erken konuşmaya ve daha çok konuşmaya eğilimlidirler. Sayısız küçük ayrıntıları daha açık ve seçik olarak farkedebilmeleri nedeniyle de kadınların sezişleri veya global yargıları erkeklerden daha üstündür"[108].

"Kadınlar erkeklerden daha az fleksibil (esnek) dirler. Bir yöne, bir metoda kuruldukları zaman, bunu kolaylıkla değiştirememe eğilimindedirler. Keza problem çözerken ayarlanmış değiştirmede de daha fazla güçlüklere sahip görünüyorlar. Belki bu nedenlerle de ilgili olarak kadınlar, problem çözmede daha zayıf görünüyorlar"[109].

---

108. Ünal, a.g.m., III, 48.
109. Ünal, a.g.m., III, 47-49.

Diğer bir araştırmacı ise, öteden beri erkekle kadın arasında zekâ bakımından bir benzerlik bulunup bulunmadığı üzerinde durulduğunu hatırlatarak özetle şöyle demektedir: Bazı araştırmacılar, erkeklerle kadınların zekâ bakımından birbirlerine benzediklerini söyler. Bunlara göre: "Ayrılıklar nicesel bir mahiyet taşımaktadır. Bu ise yakın geçmişe kadar kadınların okuldan uzak kalmalarının sonucundan başka birşey değildir". Gelecekte böyle bir ayrılık olmayacaktır. Diğer bazıları ise; erkek ve kadınların her hususta olduğu gibi burada da birbirlerinden ayrıldıklarını söylemektedirler. Bunlara göre: "Öğrenim yapan kadınların çalışma hayatlarına ve bazı memleketlerde gerçekleştirilen incelemelere dayanarak, kadın zekâsı ile erkek zakâsı arasında nicesellikten ziyade nitelik ayrılıkları olduğunu söylemektedirler". Müellif devamla, bu ayrılıkların kazanılmış alışkanlıklardan, toplumca benimsenen, sürdürülen geleneklerden değil de, kadının evrensel, doğal bir yanından, özelliğinden, annelik ruhundan meydana geldiğini belirtmektedir[110]. Devamla müellif şunları söylemektedir: "Kadın genel olarak canlı olan herşeyle, çocuğu andıran, dolayısıyla yakınlık duyduğu, duyabileceği varlıklarla yakından ilgilenir. Daha ziyade canlı olan, sevinçlere ve üzüntülere yol açabilecek varlıklara karşı bir yakınlık duyar. Bu ise, onun zihinsel yapısının, faaliyetlerinin, somut çevresine, yararlı olabilecek, sevinç, üzüntü yaratabilecek konulara yönelmesine yol açar. Kadın kişisel çıkarlarını, hazzı düşünmeden yararlı bulduğu işleri yapmak arzusunu duyar"[111].

---

110. Halis Özgü, Evlilik Psikolojisi, İst., Özgü Yay., s. 52.

111. Özgü, Evlilik Psikolojisi, s. 53.

Erkek soyut düşünmeye (Teoloji, Felsefe, Bilim) kendini daha fazla verirken, kadın, gerçekte çocuğuna babadan daha fazla sevgi, ilgi ve şefkat göstermektedir. Dolayısıyla kadın, tarih boyunca kendini soyut düşünceye verememiş olması, eğitimin ihmal edilmiş olmasından mı kaynaklanıyor? Bunu kesin olarak bilmiyoruz. Belki de kendini çocuğuna vermiş olmasındandır[112].

Yine, avukatlık, hekimlik yapan kadın, mesleğini bıraktıktan sonra, bir erkek gibi evinde bir kitaplık kurmak arzusunu pek duymaz. Mesleğiyle ilgili bilimsel edebî dergilere abone olmaz... Kültür düzeyi ne olursa olsun, tüm zekâsından, etrafında bir canlılık yaratmak, bu canlılığı yaşamak, daha da özelleştirmek için yararlanır...Kadınlar, yaradılış gereği, soyut bilimsel sanatsal faaliyetleri pek sevmezler[113].

Kadınlar vardır, annelik rollerini unuturlar. Ev işleriyle uğraşmazlar, kendilerine özgü duygusal özelliklerinden sıyrılmağa çalışırlar. Politika arenasına atılırlar. Kendilerini sosyal, edebî bilimsel çalışmalara verirler. Böylece maddî ve manevî görüşlerini artırmaya uğraşırlar... Geleneksel kadın anlayışının da etkisiyle, çocukluklarından beri özlemini duydukları özgürlüklerini, bağımsızlıklarını gerçekleştirebileceklerini düşünürler. Bununla beraber yaradılışlarıyla bir dereceye kadar gelişen bir yaşama yön çizgisini izledikleri, gerçek görevlerinden, az da olsa, uzaklaştıkları için sandıkları kadar mutlu olamazlar...[114].

---

112 . Güler, a.g.m., s. 314.

113 . Özgü, Evlilik Psikolojisi, s. 56.

114 . Özgü, a.g.e., s. 15.

Bir başka araştırmacı ise, kadınlarda mevcut olan "seziş"in önemine dikkat çekerek şöyle der: "...Bu genel olarak seziş denen şeydir. Bu şüphesiz bir akıl ve zekâ meselesi değildir. Fakat daha ziyade, nesnelerin varlıklarına katılmadır. Bunun için çok daha zeki erkeklerin tereddüt ettikleri yerde, kadınlar fazla emin görünürler. Çok daha üstün erkeklerin şaşırdıkları, yetersiz kaldıkları yerlerde kadınlar basit ve kolay çözüme ulaşırlar"[115]. Halbuki, sadece erkeğe ait bir mantık anlayışına sahip olunduğu zaman, kadınların mantık yetersizliğinden yakınılabilir. Düşünmelerinin konusu ne olursa olsun erkekler, düşüncelerini bir kurallar sistemine göre ve zorunlu olarak, bir sonuca ulaşmak için başlangıçlardan hareket eden bir mantık bağlılığı içinde sıralarlar. Kadın mantığı, tersine olarak, maddî bir mantıktır. Sanıldıkları gibi değil, oldukları gibi olan nesnelerin kendilerine özgü kanunlarına dayanır. Bu, soyut, teknik, heryerde uygulanabilen bir mantık değildir...[116].

Bütün bunlardan hareketle, ilgilerin zamanla değiştiğini söylemek mümkündür. Ancak bu değişiklikte çeşitli etkenler söz konusudur. Çevre bunların başında gelir. Çevrenin etkisiyle şekillenen ilgi, eğer fıtratta mevcut ilgi alanıyla uygunluk arzederse, bu ilgi zamanın değişmesiyle değişmez. Eğer fıtrattaki ilgi alanıyla uygunluk arzetmiyorsa, bu ilgi zamanla kaybolabilmektedir. Nitekim kadınların erkeklerin ilgi duydukları bazı konulara ilgi duymamaları, onların fıtratlarından kaynaklanmaktadır. İlgisizlikle o konuyu iyi öğrenememek arasında doğru orantı vardır. İnsan, ilgi

---

115. Shcharz, a.g.e., s. 189-190.

116. A.g.e., s. 191.

duyduğu şeyi daha iyi öğrenir ve muhafaza eder. Binaenaleyh kadınlar da ilgi duydukları şeyleri daha iyi öğrenir ve hafızalarında saklarlar. Bu anlamda, ilgi duymadıkları bir konudaki unutkanlıkları ve bilgisizlikleri, noksanlık olarak görülmüş olabilir.

Duygusal Farklılık

Kadınların akılları ile ilgili hadîsleri incelerken, "ilgi" meselesinin yanında, onların duygusal oluşları da göz önünde bulundurulmalıdır. Her insan duygusaldır. Ancak bunun dozu kadınlarda oldukça fazladır. Aşırı duygusallık, bazen aklın fonksiyonunu etkileyebilmektedir. Başka bir ifadeyle, akıl doğruyu görür, anlar, muhakeme eder ancak duygusal cephe bunların yürürlüğe girmesine mani olur ve hissi hareketlerin meydana gelmesine sebep olabilir. Bu durum aklın melekelerinden olan iradenin zayıflılığından veya duygusallığın güçlülüğünden kaynaklanır. Her iki halde de aklın fonksiyonunu yerine getirememesi hadisesi vardır ki, bu da bir anlamda aklî noksanlık sayılabilir.

Nitekim kadınların genelllikle daha duygusal ve içe dönük oldukları anksiyete ölçeklerinde erkeklerden daha yüksek puan almalarından da anlaşılmaktadır[117].

Kadınların bir musîbet anında saçlarını başlarını yolmaları[118], onların bu gibi olaylardan erkeklere nazaran ne derece fazla etkilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Kadınlar bu gibi olaylardan etkilendikleri gibi bu etkilenişlerini çeşitli şekillerde belli ederler. Meselâ Hz.

---

117 . Bk. Ünal, a.g.m., III, 48.

118 . Bk. Buhârî, Cenâiz, 38 (II, 83).

Peygamber'in *"Ey Âişe! Ben, senin benden memnun olduğun zamanı ve bana karşı öfkeli olduğun zamanı çok iyi bilirim"* sözü ve Hz. Âişe'nin bunu nasıl bilebildiğine dair sorusu üzerine onun: *"Benden razı ve memnun olduğunda (bir şeyi reddederken), "Muhammed'in Rabb'ine yemin olsun ki hayır" dersin. Bana karşı öfkeli olduğun zaman da: "İbrahim'in Rabb'ine yemin olsun ki hayır" dersin"*[119] şeklindeki cevabından da anlamak mümkündür. Bu hadîste, kadın psikolojisiyle ilgili bir tesbit vardır. Hadîsi şerheden el-Aynî de, kadının hali, fiili ve sözünden, kocasından memnun olup olmadığının anlaşılabileceğini ifade ederken[120] bazı konularda, kadınların duygularını saklayamayıp açığa vurduklarına işaret etmektedir.. Yine kadınların çocuklarına aşırı düşkün olmaları[121], onlara gelecek tehlikeler karşışında, çok duyarlı ve fedakâr olmaları[122], bu hususu bildiği için Resûlullah'ın çocuk sesi duyunca anneleri üzülmesin diye uzunca kıldırmak istediği namazı kısaltması[123] hakkında vârid olan hadîsler, bir açıdan onların oldukça duygusal olduklarını göstermektedir.

Kadının duygusallığı, aşırı derecede hassas, sevinç elem, korku gibi duyguların kolayca etkisinde kalan bir yapıya sahip olmasından dolayı aklını hesaba katmadan, duygularıyla karar vermesine sebep olmaktadır[124]. Nitekim

---

119 . Buhârî, Nikâh, 108 (VI, 158).

120 . Bk. El-Aynî, a.g.e., 210.

121 . Bk. Buhârî, Enbiyâ, 45 (IV, 138).

122 . Bk. Buhârî, Enbiyâ, 40 (IV, 136).

123 . Bk. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 49 (I, 317).

124 . Akkaya, a.g.m., s. 248 (Muhammed Kâmil ve en-Nadi'den naklen).

"kadınla erkek arasında şefkat, merhamet, duygusallık ve hassasiyet bakımından farklılık olduğu inkâr edilemez"[125] kabul edilmektedir. Zira "öncelikle kadının esas mizacı heyecanlılıktır"[126]. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda da kadınların erkeklerden daha heyecanlı oldukları anlaşılmıştır[127]. Onların duygusallıkları, kolaylıkla ikna edilmelerini de sağlamaktadır. Zamanımızdaki bazı araştırmalar, kadınların erkeklerden daha kolay ikna olabildiğini ve sosyal etkiye daha fazla uyma gösterdiğini ispatlamıştır[128]. Meselâ erkeklerin ikna edilebilirlik ortalama puanları, kadınlarınkinden anlamlı derecede düşüktür. Erkek çocukların, kızlardan ortalama olarak daha az kandırılabilir olmalarının sebebi olarak kültürdeki cinsî rol farklılığı ya da toplumsal baskı gösterilmekte[129] ise de, bunun kaynağı, onların erkeklere nazaran daha çok duygusal olmaları da olabilir. Bu bir anlamda meziyet olmasına rağmen, şahitlik gibi adaleti gerektiren ve duygusallığa yer olmayan meselelerde, duygusal davranmak adaletsizlik yaratacağından sakıncalı görülebilir.

---

125 . Akkaya, a.g.m. s. 248.

126 . Topaloğlu, a.g.e., s. 241; Dikmen, a.g.e., s. 221; Mediha Hamîs, el-mer'etü ve's-Şerdâiu's-Semâviyye, Kâhire, Mektebetü(z-Zehra (ty), s. 72.

127 . Ünal, a.g.m., III, 43-47.

128 . Kağıtçıbaşı, İnsan ve İnsanlar, s. 190.

129 . Ünal, a.g.m., III, 46.

Kadınlar, birşey yapmağa mecbur oldukları zaman, ince eleyip sık dokumak, kararlar almak, projeler, plânlar hazırlamak ihtiyacını duymazlar. Sadece bir bütünlük meydana getirdikleri bir durumun gerçek mahiyetini ve isteklerini bildiklerinden emin olarak, içinde bulundukları zamanın etkisiyle hareket ederler (...). Kadın, bir başkasının acısına sempati duymaz. Bir benzeme süreci veya daha ziyade, bir aynilik hali ile, aynı acıyı duyar. Çünkü kadınlar, dostları, insanlar, hayvanlar, nesneler "ile" yani, onların yanında olmazlar. Geniş bir bütünlüğe katılırlar. Kadınlar işte bu nedenle yalnız yaşayamazlar. Onların birine veya birşeye ait olmaları gerekir. Bu tür bir beraberlik onların yaşama tarzıdır[130].

Kadın hayatında duygusal dünya büyük bir önem taşır. Gerçekten kadın, duygusal hayatına göre bir yaşama şekli izler. (...) En ziyade bu özelliği ile erkekten ayrılır. Yakınlık duyduğu, sevdiği kimseleri, kocasını, çocuklarını, babasını annesini erkekten çok düşünür[131]. Halbuki erkek, başkalarıyla ilgili heyacanlardan çok kendi heyecanlarına karşı duyarlılık gösterir. Bu alanda da erkek, kadınınkinden farklı, hatta kadınınkine aykırı düşen bir hayat yön çizgisi izler. Erkek, kadın kadar başkalarıyla ilgilenmek, onları düşünmek olanağını bulamaz. Kadın kadar başkaları için de yaşama arzusunu duyamaz. Kadından daha bencil bir varlıktır[132].

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, kadınların aklının noksanlığını ifade eden merfû' hadîsleri, onların ilgilerinin farklılığından ve duygusallıklarının baskın olmasından dolayı, aklî melekelerindeki yoğunluklarının, erkeklerden farklılık arzetmesi ve bu anlamda, erkeklere nazaran göreceli bir eksiklik

---

130. Scharz, *a.g.e.*, s. 192.
131. Özgü, *Evlilik Psikolojisi*, s. 13.
132. *A.g.e.*, s. 69.

diye anlamak gerekir. Çünkü hakiki anlamda kadınlar noksan akıllı olsalardı, hiçbir konuda onların görüşlerine başvurulmazdı. Halbuki biz biliyoruz ki, bazı durumlarda onların görüşlerine başvurulmuştur. Meselâ Hz. Peygamber, evlendirilmek istendiğinde onların görüşlerine başvurulmasını[133] ve onların uygun bulmadıkları erkekle evlendirilmelerini yasaklamıştır[134]. Yine Hz. Peygamber'in ifk hâdisesi gibi önemli bir konuda, Hz. Zeyneb'in görüşüne başvurması[135], kadınları zannedildiği gibi hakikî anlamda noksan akıllı/bilme kabiliyeti eksik olarak telakki etmediğini göstermektedir. Şu hâdisede de Hz. Peygamber'in onların aklına ehemmiyet verdiğini ve onlardan görüş alıp ona göre davrandığını görmekteyiz: Hudeybiye'de Mekkelilerle anlaşma hazırlayan Hz. Peygamber, bu sefere katılanlara kalkıp kurban kesmelerini ve tıraş olmalarını söyler. Fakat o, bu emri üç defa tekrarlamasına rağmen, hiçkimse bu emre uymaz. Hz. Peygamber, olanları hanımı Ümmü Seleme'ye anlatır. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'e, çıkıp hiçkimse ile konuşmadan kurban kesmesini ve tıraş olmasını söyler. Hz. Peygamber de onun dediği gibi yapar. Ashab da Hz. Peygamber'den sonra kurbanlarını keser ve tıraş olurlar[136].

Binaenaleyh, sened açısından sahih olduğu yönünde zannı galip sahibi olduğumuz bu merfû' hadîsi, hakikî anlamda değil de mecazi anlamda değerlendirmek gerekir. Bütün dillerde, hakikî ve mecazi kullanımlar vardır. Resûlullah da zaman zaman mecazî anlamda sözler söylemiştir. Bu sözlerden bir tanesi de değerlendirmesini yaptığımız hadîstir.

Adı geçen hadîsin Resûlullah'a nisbetinin şüphe kabul etmeyecek derecede kesin olduğunu farzetsek bile, bu hadîsin

---

133. Meselâ Bk. Mâlik, Nikâh, 2 (II, 524).
134. Buhârî, Nikâh, 41 (VI, 135); Müslim, Nikâh, 64, 65, 66, 67, 68 (VI, 1036-1037).
135. Buhârî, Şehâdat, 15 (III, 157).
136. Buhârî, Şurût, 15 (III, 182).

kadınların noksan akıllı olduğu anlamına gelemiyeceği yukarıdaki tahlillerden de anlaşıldığı üzere aşikârdır. Halbuki adı geçen hadîs, haber-i vâhiddir. Haber-i vahidler de zan ifade ederler. Yani Resûlullah'a aidiyeti zannîdir. Bu espiriden hareket eden Kamil Çakın, hadîste geçen "kadınların aklının noksan olduğunu bildiren ifadenin" Resûlulah'tan değil de sahabiden kaynaklanan bir yorum olabileceğini belirtmektedir. Neticede hadîste geçen kadının aklıyla ilgili bölümü, ister merfû' hadîs (Resûlullah'a ait söz) olarak ele alalım, ister mevkûf hadîs (Abdullah b. Mes'ûd'a ait bir söz) olarak değerlendirelim, bu ifadenin hakikî manada kadının noksan akıllı olduğu anlamına gelmeyeceği, yukarıda verdiğimiz çeşitli hadîslerle birlikte değerlendirildiği takdirde kesinlik kazanmaktadır.

2.1.1.3. Kadınların Diğer Bazı Özellikleri

Kadınlar Zayıf Yaratılışlıdırlar

Hz. Peygamber'e göre kadınlar zayıf yaratılışlıdırlar. Hz. Peygamber: "*Allah'ım, ben şu iki zayıfın hakkının zayi edilmesinden (insanları) sakındırırım: Yetim ve kadın*"[137] şeklindeki hadîsinde onların zayıf olduklarına belirtmiştir. Yine bir hadîste Hz. Âişe şöyle diyor": *"Yâ Resûlallah! Kadınlara cihad gerekir mi?" diye sordum. Resûlullah:"Evet" dedi. "Onların da cihadı vardır. Ama onda savaş (öldürme) yoktur: Hac ve Umre"*[138]. Bu hadîsten sonra İbn Mâce şu hadîsi de naklediyor: "*Resûlüllah şöyle demiştir: "Hacc her zayıf olanın*

---

137. Bu hadîs İbn Mâce'nin ziyâdelerindendir. İsnadı sahih, ravileri sikadır (İbn Mâce Edeb, 6 (II, 1213).

138. İbn Mâce, Menâsik, 8 (II, 968); Buhârî, Cihâd, 6 (III, 221); Buhârî, Hacc, 4 (II, 141); Buhârî, Muhsar, 26 (II, 219).

cihadıdır"[139]. Bu iki hadîs İbn Mâce'de peşpeşe veriliş, ikincisiyle birinci hadîs açıklanmış ve zayıflıklarından dolayı, kadınların cihadının hac olduğu ihsas edilmiştir.

Bu fizikî zayıflığın psikolojik uzantıları da vardır. Fizik bakımından güçlü olan bir kadın da, yine kendini koruyacak bir erkeğe ihtiyaç duyar. Bu, fıtrî bir durumdur. "Kadın maddî güvenliğini sağlamak için değil de, varlığının gerçekleşmesini temsil eden hayat güvenliği için evliliği ister"[140]. "Kadın özellikle annelik ruhunun etkisiyle, yalnız varlığı ile ilgili sorumluluk duymaz. Kendisini bir başka varlığın veya varlıkların, çocuğunun kaderi üzerinde birinci derecede rol oynayan biri gibi görür"[141]. Kadınlar işte bu nedenle yalnız yaşayamazlar. Onların birine veya birşeye ait olmaları gerekir. Bu tür beraberlik onların yaşama tarzıdır. Bu beraberlikten uzaklaştırıldıkları takdirde eriyip giderler[142]. Kadınları bu yalnızlıktan kurtaracak en önemli kişi de kocalarıdır. Çünkü onların fıtraten kocalarına karşı sıkı bir bağlılıkları vardır[143].

Allah kadınların fıtratlarında muhakkak birileri tarafından korunma duygusunun mevcudiyetini bildiği için erkekleri kadınlar üzerine yönetici yapmıştır[144]. Hz. Peygamber de kadınların kocalarına itaatini istemiştir[145]. Zira fizyolojik yapıya bağlı olarak psikolojik âlemde de farklar vardır. Kadındaki duygusallık erkekte bulunmazken, erkek tabiatın daima sert tezahürlenrine, hayatın sayısız güçlerine karşı koyacak bir yaratılışa sahiptir. Öyleki Hz. Peygamber "*(...) Muhakkak ki*

---

139. İbn Mâce, Menâsik, 8 (II, 968).
140. Scharz, *a.g.e.*, s. 207.
141. Özgü, *Evlilik Psikolojisi*, s. 63.
142. Scharz, *a.g.e.*, s. 193.
143. Bk. İbn Mâce, Cenâiz, 53 (I, 507).
144. Bk. en-Nisa, 34; el-Kannûcî, *a.g.e.*, I, 86.
145. Bk. Nesâî, Nikâh, 14 (VI, 68).

erkeklerin Allah'a en sevimsizi, düşmanlıkta gaddar olanlardır (...)"[146] buyurarak erkeklerin bu yönlerine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in "gaddar erkek"ten bahsettiğini görülür ama, onun "gaddar kadın"dan bahsettiğini görülmez. Bu espiri de erkek ve kadının yaratılış farklılığını göstemesi bakımından önemlidir. Psikologlar, kadınla erkek arasındaki çeşitli rûhî farklara dikkat çekmişlerdir. Erkek için ailede esas olan kadına sahip olmaktır. Kadın için esas olan erkeğe teslim olmak, şahsiyetini mümkün mertebe muhafaza ve onu erkeğe kabul ettirmek, erkeği kendi "ruh ve beden havzasında tutmaktır"[147]. Kadınlar güçlü erkekleri severler. Kadın, kudret karşısında bir nevi tuhaf bir mazoştik zevk duygusuna kapılırlar[148].

Kadınların fizikî zayıflıklarının uzantısı olarak gördüğümüz bu psikolojik tezahürlerin yanında, onların erkeklere nazaran bir başka farklılıkları daha vardır. O da kadınların mizaclarındaki farklılıktır: "*Size kadınlar hakkında hayırlı olmanızı vasiyyet ederim. Çünkü kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır. Bu kemikte en eğri şey (yani kısım) üst tarafıdır. Eğer sen eğri kemiği doğrultmağa kalkışırsan onu kırarsın. Onu kendi haline bırakırsan daima eğri kalır. Onun için size kadınlar hakkında hayırlı olmanızı dilerim*"[149] şeklindeki hadîs, mizaçtaki farklılığı göstermesi açısından önemlidir. el-Aynî, hadîste geçen "eğe kemiği" ifadesi hakkında bazı açıklamalar nakletmiştir. Bize göre en uygun olanı, "Kadınların huylarındaki farklılığa dikkat çeken ve bunun bir temsil olduğu" şeklindeki yorumudur[150]. Musa Carulah da , "(...) Kadınların kaburga kemiği gibi hassas bir tabiata sahip olduğunu bilin. Güçle düzeltmeye çalışırsanız,

---

146. Buhârî, Mezâlim, 15 (III, 101).
147. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 68.
148. Mutahharî, *Kadın*, s. 205.
149. Buhârî, Enbiyâ, 1 (IV, 103); Buhârî, Nikâh, 79 (VI, 145).
150. el-Aynî, *Umde*, V, 213.

kırarsınız, yani aranızda ayrılık vaki olur(...)"[151] diyerek, bu hususa dikkat çekmiştir. Hadîs bu şekilde anlaşılırsa, onun diğer hadîslerle uzlaştırılması da mümkün olur.

Hz. Peygamber'in "*Şüphesiz siz kadınlar, Yusuf Peygamber'in sahibeleri olan kadınlar cinsindensiniz*"[152] ifadesi ve "*Ey kadınlar topluluğu! Sizin bütün kıssalarınız (halleriniz) birdir*"[153] şeklindeki ifadesi, onların bazı özellikler bakımından birbirlerinin aynı olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Erkeklerle kıyaslandığında, kadınların kemikleri zayıf, adaleleri cılız olabilir. Ancak bu zayıflık, vazifelerine daha uygun ve daha münasiptir. Onların erkeklere nisbetle kısmî zayıflıkları tabiî ve ictimaî vazifelerinin bir gereği ise, böyle bir zayıflığı hukukun azlığına delil göstermek doğru olmaz[154].

Kadın-erkek arasındaki bu farklar, birinin kemâli ve diğerinin eksikliği değil, bilakis ikisi arasında kurulmuş bir denge ve uyumun göstergesidir. Yaratılış kanunu, bu farklılıklarla kadınla erkek arasında daha fazla uyum sağlamayı ve bekâr yaşamanın kendi tabiat ve yaratılışları ilkesine aykırı olduğu ve kesinlikle "birlikte ortak bir hayat sürdürmeleri için" yaratılmış bulunan iki tür arasında tam bir âhenk kurabilmeyi amaçlamıştır[155].

Kadınlar Süslenmeyi Severler

Hz. Peygamber'in hadîslerine bu açıdan da bakınca, bir kadın erkek ayırımı göze çarpmaktadır. Süslenme konusunda onun kadınlara imtiyazlı davrandığını müşahede ederken,

151. Musa Carullah, *a.g.e.*, s. 117.
152. Buhârî, Ezan, 46 (I, 165).
153. İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 315.
154. Musa Carullah, *Hatun*, Ankara, Kitabiyat, 1999, s.52.
155. Mutahharî, Kadın, s. 187.

erkeklere karşı daha çok sınırlayıcı olduğunu görmekteyiz. Meselâ onun, altın ve gümüşün dünyada kadınlar için , âhirette de erkekler için olduğunu belirtmesi[156], ayrıca, "*Altın ve gümüş ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılındı*"[157] şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in, eğitimde devamlı fıtratı göz önünde bulundurduğunu hatırlarsak, süslenme açısından erkek ve kadının fıtraten farklı olduğu sonucuna varırız.

Kadının toplum içinde erkeğin bakım, kollama ve gözetimine muhtaç olduğunu, "beğenme"den çok "beğenilme" durumunda bulunduğunu dikate alırsak, kadının süslenmesinin sebebini daha gerçekci bir yaklaşımla açıklayabiliriz. Süslenme, dişi için bir içgüdüdür[158]. Bütün içgüdülerde şüphesiz kadın-erkek aynı şekildedir. Ama gösteriş yapma ve dikkati çekme hususunda erkek ile kadın arasında birçok farklılıklar vardır[159]. Daha küçücük kız çocukların süslenmeye ne kadar özen gösterdiklerini, annelerini taklit ederek onlar gibi süslenmeye gayret ettiklerini, henüz erkek çocuktan farkını bile idrak etmeden, bu içgüdü ile süslenmeye koyulduğunu düşünülürse, bu durumun kökünün, ne derece derinlerde olduğu anlaşılır[160].

Kadınlar, kılık ve kıyafetleriyle gösteriş yapmayı severler. Bu gösteriş isteğinin bir kısmı fıtrîdir. Kadının dikkati üzerine çekip herkesin hayranlığını kazanması bir dereceye kadar fıtrîdir. Hatta meşru hudutlar dahilinde güzeldir de[161]. Aslında bu gösterişin sebebi beğenilmek istemektir.

---

156. Buhârî, Libâs, 25 (VII, 44); İbn Mâce, Libâs, 16 (II, 1187).
157. Tirmizî, Libâs, I (IV, 189); Buhârî, Libâs, 30 (VII, 46); İbn Mâce,Libâs,19 (II, 1189).
158. Songar, *Çeşitleme*, s. 119.
159. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 358.
160. Songar, *Çeşitleme*, s. 119.
161. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 358.

Gerçekten kadın daha ilk çocukluğundan itibaren erkek çocuktan ziyade, çevresindekiler ve yakınları tarafından beğenilmek arzusunu duyar[162]. Kadın, vucudunu daha ziyade bir beğenilme, erkek ise yaşama amaçlarını gerçekleştirme vâsıtası olarak algılar. Bunun için kadın vucudunun güzelliğine büyük bir ehemmiyet verir[163]. Beğenilmek için orijinal olmak, dikkati çekmek isterler. Nereye gitseler, yapacakları tesiri düşünürler. Câzibelerini artırmaya gayret ederler. Hatta hicaptan da ayrıca bir letafet beklerler[164]. Süslenmek, kadınlık ile o derece yakından bağlıdır ki, toplumda ve hususi hayatlarında, kendilerini "kadın" rolünde gören erkeklerin de aynı şekilde süslenmeye çalıştıkları dikkat çekicidir. Demek ki, "süslenme ve güzelleşme ihtiyacı, kişinin psikoseksüel davranışlarında, hayatında aldığı rol ile bağlı bir içgüdüden ibarettir. İçgüdülerin ise daima bir amacı bulunur. Bu, ya "kişinin korunması" veya "türün, cinsin devam ettirilmesi" yönündedir. "Süslenme içgüdüsünün" bir yandan "erkek eşi tarafından korunma ve bakımını ihtimam görmesini sağlamak" gibi "kişinin korunmasını"; diğer taraftan da "seçilmesini temin etmek" gibi psiko-seksüel renkli iki ayrı ve aynı zamanda birbiriyle bağlı amacı bulunduğunu söylenebilir[165].

Psikologlar tarafından fıtrî olduğu kabul edilen ve birtakım gayelere matuf olduğu belirtilen süslenmenin, Hz. Peygamber tarafından da bu şekilde telakki edildiğini görmekteyiz.

Süslenme konusunda birçok hadîs vardır. Bu hadîslerden biri şudur: Ümmü Atiyye şöyle demiştir: "*Biz, bir ölü üzerine üç günden fazla süslenmeyi terketmekten nehyedilirdik. Ancak, koca için dört ay on gün yas tutardık. Bu müddet içinde*

---

162. Özgü, *Evlilik Psikolojisi*, s. 17.
163. *A.g.e.*, s. 17-18.
164. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 90.
165. Songar, *Çeşitleme*, s. 120.

gözlerimize sürme çekmez, güzel koku sürünmez ve (süs için) boyanmış kumaş giyinmezdik" [166].

Bu hadîsten, Hz. Peygamber zamanında, kadınların süslenmelerinin hoş karşılandığı, süslenmenin tabiî bir durum olarak görüldüğü, ancak bazı durumlarda yasaklanabileceği anlaşılmaktadır. Zaten onların altın, gümüş vs. ile süslenmeleri uygun görülmüştür[167]. Hz. Peygamber'in kadınlara nasihat etmesi ve onlardan sadaka vermelerini istemesi üzerine kadınların takılarını vermeleri[168], Hz. Âişe'nin, Zâtu'l-Ceyş denen yerde gerdanlığını kaybetmesi ve onu araması için Hz. Peygamber ve beraberindekilerin orada beklemesini ifade eden[169] hadîsler, Hz. Peygamber zamanında kadınların takılar takıp süslendiklerini göstermektedir. Bunun yanında, Hz. Peygamber'in, kadınları parmaklarına kına sürmeye teşvik etmesi[170], onlardan takındıkları altınlarını göstermemelerini istemesi[171], Hz. Âişe'ye ait altın yüzüklerin bulunması[172], Hz. Peygamber'in Necâşî'den gelen altın yüzüğü kız torununa hediye etmesi[173], kadınların kocalarına karşı süslenmelerine izin vermesi[174] Hz. Âişe'nin Resûlullah için süslenmek üzere yüzükler alması[175], Resûlullah'ın süslenmeyi kadınlar için tabiî karşıladığını göstermektedir. Zira kadınların süslenmeleri,

---

166. Buhârî, Hayz,12 (I, 80).
167. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 236.
168. Buhârî, Libâs, 57 (VII, 54).
169. Buhârî, Teyemmüm,1 (I, 86).
170. Nesâî, Zînet, 18 (VIII, 142).
171. Nezâî, Ziyet, 39 (VIII, 157).
172. Buhârî, Libâs, 56 (VII, 54).
173. Ebû Dâvud, Hâtem, 8 (II, 493).
174. Nesâî, Ziynet, 39 (VIII, 159).
175. Ebû Dâvud, Zekât, I, 489.

kocaları tarafından cazip bulunmalarını sağladığı[176] gibi fıtratlarında mevcut olan bir duygunun da tezahürünü gösterir..

Ancak bu durum sınırsız bir süslenme hürriyetini göstermemektedir. Hz. Peygamber, bunu sınırlandırmıştır. Zira "İ'tidal dini olan İslâm, insanların yaratılışlarında mevcut özellik ve güzelliklerini belirli hale getiren süsü, takınma ve giyinmeyi-bazı kayıtlarla- mübah kılmıştır. Ancak fıtratı, yaratılıştan verilmiş özellik ve şekilleri değiştirme manasında teşebbüsleri yasaklamış, bunları şeytanî saymıştır. Çünkü şeytan şöyle demişti: "*Şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yaratışını değiştirecekler*"[177].

Resûlullah'ın şu hadîsi bu konunun sınırını ortaya koymaktadır: Abdullah şöyle demiştir: "*Resûlullah, güzellik için dövme yaptıran, yüzünün kıllarını yolduran ve ön dişlerini (eğe gibi âletlerle) aralayan ve bu sûretle Allah'ın yarattığı tabiî güzelliği değiştiren kadınları lanetlemiştir*"[178]. Yine Resûlullah'ın takma saçları yasaklaması[179] gibi hadîsleri, bu konuda birtakım sınırların olduğunu göstermektedir.

Bütün bu hadîslere dayanarak, Resûlullah'a göre, kadınların fıtrî yapısında süslenme güdüsünün bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Binâenaleyh, eğitimcinin de, muhatabı kadın olması durumunda bu özelliği göz önünde bulundurması, öğretim açısından önemli olacaktır.

---

176. Bk. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, III, 47.
177. Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 107.
178. İbn Mâce, Nikâh, 52 (I, 630).
179. Bk. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 149); Ebû Dâvud, Tereccül, 5 (II, 476).

Kadınlar Eğlenmeği Severler

Melekler veya hayvanlar gibi tek yönlü bir varlık olmayan insanın, hem melekî hem de hayvanî yönleri vardır. Bunun için özellikleri, ihtiyaçları, tatmin yolları çok değişik ve komplikedir[180]. İnsan fıtraten böyle yaratılmıştır. "Fıtratın gereği olan davranışların, ferd ve toplum üzerinde müsbet etkileri olacağı tabiîdir. En azından bu davranışlar bir ihtiyacı giderdiği için insanları rahatlatmaktadır[181].

Kadın ve erkek fıtratı açısından Hz. Peygamber'in hadîslerine bakıldığında, onların fıtratlarında, erkeklerden daha çok bir eğlence meyli olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in her kavmin bayramının olduğunu ve kendi ümetinin bayramının da olduğunu söylemesi[182] insanların en azından bazı zamanlar sevinip eğlenmelerinin böylece zihnen ve bedenen rahatlamalarının, fıtratlarına uygun olacağını ifade etmesi bakımından önemlidir.

Hz. Peygamber'in, erkeğin atını tedibinin, hanımıyla oynamasının ve okuyla atışta bulunmasının caiz olduğunu[183] ifade etmesi, çeşitli zamanlarda at yarışları düzenlemesi[184], İbn Mes'ud'un; düğünlerde eğlenmek için kendilerine ruhsat verildiğini söylemesi[185], erkeklerin fıtratlarında da eğlenmeğe meyyaliyet olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Peygamber'in, mescidde oyun oynayan Habeşîlere müdahelede bulunmaması[186] da bunu göstermektedir.

---

180. Köten, "Asr-ı Saadette Mizah", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, İst., Beyan Yay. 1994, IV, 455.
181. Köten, *a.g.e.*, IV, 457.
182. Buhârî, Ideyn, 3 (II, 3).
183. Nesâî, Hayl, 8 (VI, 222).
184. Buhârî, Salât, 41 (I, 108).
185. Nesâî, Nikâh, 80 (VI, 135).
186. Buhârî, Salât, 69 (I, 117).

Bununla beraber, hadîslerde kadınların bu işe erkeklerden daha çok düşkün olduklarını görmekteyiz. Erkeklerin eğlence hudutlarının daha dar tutulmasına rağmen, kadınların bu noktada biraz daha serbest bırakıldıklarını görmekteyiz. Kanaatimizce bu durum, kadının fıtratından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in Rübeyyi' bintü Mu'avviz'in düğününde def çalıp şarkı söyleyen kızlara müdahele etmemesi[187], Hz. Âişe'nin, bir gelini zifafa götürmesi hâdisesinde Hz. Peygamber'in, yanlarında şarkı söyleyen ve def çalan şarkıcı kadınların olmasının iyi olacağı yönündeki ifadesi[188], bu tür eğlencelerin caiz olduğunu göstermektedir[189]. Şarkı söyleyen kızların Hz. Âişe'nin yanında şarkı söylemeleri, olaya müdahele eden Hz. Ebu Bekr'e, Hz. Peygamber'in mani olması[190], bir bayram günü mescidde mızraklarla oynayan insanlara, Hz. Aişe'nin seyredip etmeyeceğini sorması, onun da seyretmek istediğini öğrenince, insanları oynamaya teşvik etmesi ve Hz. Âişe'yi de onlara seyrettirmesi[191] gibi hadîsler; bu konuda kadınlara daha müsamahakâr davranıldığını göstermektedir. Yine Hz. Peygamber, Medine'nin bazı yerlerinden geçerken karşısına birkaç tane kız çocuk çıkmıştı. Kızlar def çalıp, nağme ile şiirler söylüyor ve "*Biz Neccaroğulları'nın kızlarıyız, Muhammed ne iyi komşudur" diyorlardı. Bunun üzerine Resûlullah onlara:"Allah biliyor ki, cidden ben de sizi çok seviyorum*"[192] şeklindeki hadîs de bu açıdan önemlidir. Kadınların eğlenceğe düşkünlüklerini gösteren bir başka husus ise Hz. Aişe'nin şu sözüdür: "*Habeşîler*

---

187. Buhârî, Meğâzî, 12 (V, 15).
188. Buhârî, Nikâh, 63 (VI, 140); İbn Mâce, Nikâh, 21 (I, 612).
189. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, 149.
190. Buhârî, Cihâd, 81 (III, 228); Buhârî, Ideyn, 2 (II, 2); Buhârî, Ideyn, 25 (II, 11); el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 270.
191. Buhârî, Cihâd, 81 (III, 228); Buhârî, Salât, 69 (I, 117).
192. Bu hadîs İbn Mâce'nin ziyâdelerindendir. İsnadı sahih ve ravileri sikadır (İbn Mâce, Nikâh, 21 (I, 612).

mızraklarıyla oynuyorlardı. Peygamber beni setrederdi ben de onlara seyrederdim. Onlara seyretmem ben dönünceye (gönüllü olarak vazgeçinceye) kadar devam ederdi. Oyunu işiten taze bir kızın halini (oyunu işitince neler yapacağını) artık siz düşünün"[193]. el-Aynî, genç kadınların oyun eğlenceden hoşlan-dıklarını, onu seyretmek için aşırı istek gösterdiklerini, imkân buldukça eğlenmek istediklerini ifade etmektedir[194].

Bütün bu hadîsler, kadınların erkeklerden daha çok eğlenceye düşkün oldukları yönünde bir izlenim vermektedir. Bunun yanında her oyun ve eğlence de meşru değildir. Hz. Peygamber'in bu konuda yasaklamaları da vardır[195]. Ancak biz, meseleye, hukukî açıdan değil de kadın ve erkeğin fıtrî özelliklerini tesbit etme açısından baktığımız için bu konulara girmiyoruz. Bizim bu hadîslere dayanarak söylediğimiz şudur: Gerek erkeklerde, gerekse kadınlarda eğlenceye karşı fıtrî bir meyil vardır. Bu fıtrî meylin, kadınlarda, erkeklerden daha fazla olduğu görülmektedir.

Kadınlar Kıskançtırlar

Hz. Peygamber'in hadîslerine bakıldığında, kadınların bir özelliği daha göze çarpmaktadır: Kıskançlık[196]. Kıskançlık, sadece kadınlarda değil, erkeklerde de vardır. Ancak, kadınların kıskançlığı, hadîslerde özellikle belirgin haldedir.

---

193. Buhârî, Nikâh, 82 (VI, 147).
194. el-Aynî, *a.g.e.*, VI, 279.
195. Meselâ Bk. Buhârî, İsti'zan, 52 (VII, 144); İbn Mâce, Edeb, 44 (II, 1238).
196. Bk. Canan, "Aile Resi Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, s. 313; Kandemir, "Hanımlarının Dilinden Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, s. 99.

Kıskançlık, insanın hakkı olan bir şeye, başkasının ortak olmasını istememesi[197] olayı, ya da bir başkası gibi olmak arzusunu duyması ve olamamak endişesiyle karşılaşmasıdır. Kendisi için tasarladığı yerin, bir başkası veya başkaları tarafından ele geçirildiğini düşünmesi ve bu yerden yoksun kalmasını, ızdıraplı bir şekilde duymasıdır[198] şeklinde ifade edilmektedir.

Bu özellik de kadınlarda daha bariz bir şekilde görünmektedir. Öyle ki, hadîs kitaplarında bu konularda müstakil bablar açılmıştır. Meselâ, Buhârî'de, "*Kadınların Kıskançlığı*"[199], Nesâî'de de, "*Kıskanç Kadın*"[200] babları vardır. İbn Mes'ud'un merfu olarak rivâyet ettiği bir hadîste Resûlullah: "*Allah, kıskançlığı kadınlara yazdı. Onlardan kim buna sabrederse şehid sevabı kazanır*"[201] buyurmuştur. Kadın, kocasının yalnız kendisine ait olmasını ve en büyük yeri kendisine vermesini ister. Onun (kocasının), özellikle kendi cinsindeki kadınlar karşısında, kendisini beğendirmeğe çalışmasını, onlara gereğinden çok yer vermesini iyi karşılamaz. Kocasının, herkesten çok kendisine bağlı olmasını, yalnız kendisine hayran kalmasını ister. Hatta onu annesinden bile kıskanır. Başka bir ifadeyle onunla kendisi arasına giren her şeyi kıskanır[202].

---

197 . Ebû'l-Bekâ, *Külliyat*, s. 671.

198 . Özgü, *İnsanlar ve Maskeler*, İst., Özgü Yay., s. 67.

199 . Buhârî, Nikâh, 108 (VI, 157).

200 . Nesâî, Nikâh, 16 (VI, 69).

201 . Bezzar, bu hadîsi sika ravilerle rivayet etmiâtir (el-Aynî, *a.g.e.*, 209).

202 . Özgü, *Evlilik Psikolojisi*, s. 46-47.

Hz. Peygamber, kıskançlığın mutedil oranda olmasını hoş karşılamış ve bu çeşit kıskançlığa fazla müdahele etmemiştir. Hz. Âişe, Hz. Hatice'yi, Resûlullah'ın onu çokca zikretmesinden dolayı kıskanırmış.[203] Yine o, Hz. Hafsa'nın Resûlullah'a bal yedirmesini kıskanmış ve Resûlullah'ın diğer hanımlarıyla irtibat kurarak, balın kokusunun iyi olmadığı yönünde Resûlullah'ı ikna etmiştir[204]. Yine bir gece Hz. Peygamber dışarı çıkmış, Hz. Âişe de onu, diğer hanımlarının yanına gitmesinden kıskandığı için ardından dışarı çıkarak onu takip etmiş, durumu anlayan Resûlullah, *"Kıskandın mı?" demiş o da: "Benim gibi olan senin gibi olanı kıskanmaz mı?" diye cevap vermiş*[205]tir. Hatta bu kıskançlık o dereceye varmış ki, Hz. Peygamber'in hanımları iki gruba ayrılmışlar, bir grupta, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Hz. Safiyye, Hz. Sevde; diğer grupta, Hz. Ümmü Seleme ve öteki hanımları yer almıştı[206]. Yine Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'e gelen hediyelerin Hz. Âişe'nin nöbetine denk gelmesini kıskanmıştır[207]. Bir defasında Hz. Âişe, Resûlullah (S.A.S.), kendi yanındayken ona hanımlarından birinin yemek göndermesini kıskanmış, tabağı hizmetçinin elinden vurup yere düşürmüş ve tabağı kırmıştı. Resûlullah, parçaları birleştirmiş ve: *"Anneniz*

---

203. Buhârî, Nikâh, 108 (VI, 158).
204. Buhârî, Talâk, 8 (VI, 167); Nesâî, 'İşretü'n-Nisâ, 4 (VII, 71).
205. Müslim, Münâfikîn, 70 (IV, 2168); Nesâî, 'İâretü'n-Nisa, 4 (VII, 72).
206. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 138.
207. Buhârî, Hibe, 8 (III, 132).

kıskandı" demiştir[208]. Yine o, Hz. Zeyneb'i, güzellikte kendisine rekabet ettiği için kıskanmıştır[209].

Bütün bunlardan hareketle, Hz. Peygamber'in, itidal seviyesindeki kıskançlığı hoş karşıladığı anlaşılmaktadır. Zira o, kadınların fıtratında kıskançlığın olduğunu bilmektedir. Bundan dolayı kıskançlık konusunda onlara müsamahalı davranmıştır[210] ve onları bu tavırlarından dolayı muaheze etmiyordu. Çünkü kıskançlık halinde, gazabın şidetinden dolayı akıl, fonksiyonunu tam olarak yerine getiremez[211]. Bu noktada kadınlara, akılcılıkları değil de, duygusallıkları hâkimdir. Ancak Hz. Peygamber, aşırılığa varan kıskançlıklara da karşı çıkmıştır. Onun, Ümmü Seleme'ye, "*Sakın Âişe hakkında söylenip de bana eza verme!*"[212] buyurması, bu tür müdahalelerdendir. Hatta onun, fazla kıskanç olmalarından dolayı Ensar kadınlarıyla evlenmek istememesi[213], aşırı kıskançlığı hoş karşılamaması bakımından önemlidir.

Netice olarak Hz. Peygamber'e göre, kıskançlık, hem erkeklerin hem de kadınların fıtratlarında bulunan bir duygudur. Ancak kadınlar bu duygu bakımından biraz daha ön plândadırlar. Bu bakımdan bu konuda onlara belirli dereceye kadar müsamaha gösterilmelidir.

---

208. Buhârî, Nikâh, 107 (VI, 157).
209. Buhârî, Şehâdât, 15 (III, 157).
210. el-Aynî, *a.g.e.*, VI, 282.
211. el-'Aynî, a.g.e. 209.
212. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 138.
213. Nesâî, Nikâh, 16 (VI, 69).

2.1.2. Erkek Yapılı Kadınlar ve Kadın Yapılı Erkekler

Cinsiyet bakımından Hz. Peygamber'in hadîslerine bakınca, onun insanları temelde iki cinsiyetli olarak telakki ettiğini görmekteyiz. Bunun yanında Hz. Peygamber'e göre bazen bu iki cinsiyet arasında tedahul olabilmektedir. Bu ihtilat, doğuştan bir takım fizyolojik noksanlıklarla olabildiği gibi, daha sonra ortaya çıkan birtakım psikolojik bozukluklardan da kaynaklanabilmektedir. Bunun sonucu olarak, hadîslerde, erkeklere benzeyen kadınlara "mütereccil", kadınlara benzeyen erkeklere de "muhannes veya hunsâ" adı verilmektedir.

Muhannesi, el-Kirmânî, "sözlerinde ve fiillerinde kadınlara benzeyen" diye ifade etmektedir. Bu durum bazen yaratılıştan olur, bazan da sonradan kazanılır. Bu son kısım lanetlenmiştir[214]. el-Mahallî ise, "Hünsâ, bize göre, Allah katında erkek ya da kadın olarak bilinmektedir" demekte ve hünsânın üçüncü bir cinsiyet olmadığını ihsas etmektedir. el-Hatîb ve el-Kerhî de aynı kanaati taşımaktadırlar. el-Hemezânî ise, bunun erkek ve kadın olmadığını, üçüncü bir cinsiyet olduğunu söylemektedir[215]. et-Tahanevî ise, şunları söylemektedir: "Hünsa, şer'an, ferc ve zeker sahibi olana, yani kendisinde erkeklik ve kadınlık organı olarak doğana denir. Çünkü ferc ikisine de şamildir. Kendisinde bu iki şeyden biri olmayan ve bevli bir delik vasıtasıyla dışarı çıkan kimse hünsâ değildir. Bunun için şeyhân, biz bu durumda olanın ismini bilmiyoruz demişlerdir. Bu şekilde olanlara

---

214 . Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 42.

215 . Bk. el-Kannûcî, *a.g.e.*, I, 250.

mutlak olarak hünsa da denmiştir. Hünsâ, yaş bakımından bâliğ olur ve kendisinde erkeklik ve dişilik alâmeti ortaya çıkmazsa, hünsâ diye isimlendirilir"[216].

el-Aynî, eserinin bir başka yerinde şöyle demektedir: "Muhannes, huyu kadınlar gibi olan kimsedir. Böyle isimlendirilmesi, sözündeki kırılma ve yumuşaklıktan dolayıdır[217]. O başka bir ifadesinde de, muhannesin ahlâk bakımından kadınlara benzeyen kimse olduğunu; bunun iki kısımda olabileceğini, birincisinin böylece yaratılan kimse olduğunu, bunun zemmedilmediğini çünkü ma'zur sayıldığını, bunun gibilerin kadınların yanına girmesinin nehyedilmediğini; ikincisinin ise, erkek olduğu halde, kadınlığı tekellüf eden (zorla kendisini kadınlaştıran) kimse olduğunu, bunun da zemmedildiğini belirtmektedir[218].

Mütereccil ise, şekil, kıyafet, görünüş ve durum bakımından erkeklere benzeyen kadınlara denir[219]. el-Aynî ise mütereccili, erkekliği tekellüf eden ve ok, kılıç vs. gibi şeyleri taşımada erkeklere benzeyen kadın olduğunu belirtmektedir[220]. İlim ve görüş bakımından erkeklere benzemek hoş karşılanmasına rağmen, diğer yönlerden erkeklere benzemek kınanmıştır. Hz. Peygamber'in, kadınları mütereccil olmaktan nehyetmesi bu durum için geçerlidir. İlim ve görüş bakımından erkeklere benzemiş olmakta ise bir sakınca görülmemiştir. Nitekim Hz. Âişe bu yönüyle temayüz

216. et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 406.
217. el-Aynî, *a.g.e.*, VII, 304.
218. el-Aynî, 215.
219. İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, II, 203.
220. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 42.

etmiş ve kendisine "Recületü'r-Re'y (Erkek fikirli/görüşlü) denilmiştir[221].

Bu izahlardan da anlaşıldığı gibi, cinsiyetler bazen karışabilmektedir.Bu karışma, fizyolojik olabildiği gibi psikolojik de olabilmektedir.

Hz. Peygamber zamanında da böyle insanlar vardı. Onun bu konuyla ilgili hadîslerinden bazıları şunlardır:

İbn Abbas'ın belirttiğine göre "*Resûlullah, erkeklerden muhannes olanlara, kadınlardan da mütereccil olanlara lanet etmiş ve onları evlerinizden çıkarın demiştir*"[222].

Hz. Ümmü Seleme ise şu olayı nakletmektedir: "*Resûlullah onun yanındaydı. Evde de bir muhannes vardı. Muhannes Hz. Ümmü Seleme'nin kardeşi Abdullah b. Ebi Ümeyye'ye şöyle dedi: "Allah yarın sizi Tâif'in fethine müyesser kılarsa, seni Ğaylan'ın kızına götüreceğim. (...). Bunun üzerine Resûlullah (S.A.S.), "Bu bir daha sizin yanınıza girmesin" buyurdu*"[223].

Hz. Âişe ise şöyle demiştir: "*Bir muhannes Hz. Peygamber'in hanımlarının yanına girerdi. Onlar, onu "Ulu'l-İrbe"*[224] *saymazlardı. (...). Resûlullah (S.A.S.): "Dikkat edin! Bu, buradaki şeyleri biliyor. (onun için) Sizin yanınıza girmesin" buyurmuştur*[225].

---

221 . İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, II, 203.

222 . Buhârî, Libâs, 62 (VII, 55); Buhârî, Hudud, 33 (VIII, 28).

223 . Buhârî, Nikâh, 113 (VI, 159); İbn Mâce, Nikâh, 22 (I, 613); Buhârî, Meğâzî, 56 (V, 102); İbn Mâce, Hudûd, 38 (II, 872).

224 . Kadınlara ihtiyacı olan kimse manasına gelmektedir (Bk. Buhârî, Savm, 23 (II, 233).

225 . Müslim, Selâm, 33 (IV, 1716); İbn Hanbel, VI, 152.

Kaynaklar, Hz. Peygamber zamanındaki muhanneslerin birinin adının Hît[226], diğerinin adının da el-Hidm olduğunu[227] nakletmektedirler.

Bunlar Resûlulah zamanında mevcut olan vakalardır. Hz. Peygamber, bunlardan bazısının kadınlarla oturup kalkmasına müsade etmiştir. Zira bu kısımda olanların bu durumu doğuştan gelen bir rahatsızlık olarak telakki edilmiştir. Ancak doğuştan olmayıpta zoraki kendilerini kadınlaştırmak isteyenlere ise müsamaha gösterilmemiş ve ma'zur sayılmamışlardır. Yukarıdaki hadîslerde de geçtiği gibi, bu tipleri kadınların yanından uzaklaştırmışlardır. Kaynaklarda ifade edildiğine göre, ellerine ve ayaklarına kına sürerek kadınlara benzeyen bir erkeği Hz. Peygamber, Beki' denen bir yere sürmüştür[228].

Bunun yanında mecbur olunmadıkça muhannesin arkasında namaz kılınamayacağı[229], birisine "Ey Muhannes!" diye hitap etmenin ta'zir cezasını gerektirdiği[230], onun mirasının erkeğin payına düşenin yarısı olduğu[231] ve tevbe etmeden ölenlerin, aynı dünyada olduğu gibi haşrolunacağı[232] şeklindeki hadîsler de mevcuttur.

Mevcut vakalar karşısında bu şekilde tavır takınan Hz. Peygamber, muhtemel ihtilatları da önlemeğe matuf hadîsler

---

226 . Bk. Buhârî, Meğâzî, 56 (V, 102).

227 . el-Aynî, *a.g.e.*, VII, 304.

228 . Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VII, 304.

229 . Bk. Buhârî, Ezân, 56 (I, 171).

230 . Bk. İbn Mâce, Hudûd, 15 (II, 857).

231 . Bk. Dârimî, Feraiz, 25 (II, 461).

232 . Bk. İbn Mâce, Hudûd, 38 (II, 872).

söylemiştir. Onun, erkeklerden kadınlara, kadınlardan da erkeklere benzeyenlere lanet etmesini ihtiva eden hadîsleri[233] ve ondan, "*Kadınlardan erkeklere benzeyen, erkeklerden de kadınlara benzeyen bizden değildir*"[234], "*Resulullah, kadın elbisesi giyinen erkeğe ve erkek elbisesi giyinen kadına lanet etti*"[235], "*Resûlullah, kadınlardan erkekleşenlere lanet etti*"[236], "*Resulullah, erkeklerden kadınlara benzeyen muhanneslere; kadınlardan da erkeklere benzeyen müterеccillere lanet etti*"[237] şeklinde rivâyet edilen hadîsler, ileriki zamanlardaki muhtemel ihtilatları önlemeye matuf görünmektedir. "Erkeklerin kadınlara benzemesi, kadınlara ait ziynet ve elbiseler giyinmeleriyle olur. Meselâ, halhal, gerdanlık, küpe, peçe örtüsü vs. giymek veya takmak gibi erkeklere ait olmayan şeyleri kullanmak bu tür bir davranıştır. Kadınların erkeklere benzemesi ise, erkeklere ait nalın giyinmek, sarık sarmak, palto giyinmek vs gibi erkeklere mahsus şeyler kullanmakla olur"[238] diye ifade edilmektedir. Özetle giyinişte, hal ve hareketlerde, iki cinsin birbirine özenmesi "benzeme"dir ve Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir. Ancak "doğuştan böyle bir yapıya sahip olan ise, bunu terkemeye ve tedrici olarak gerçek cinsiyetine alıştırılmaya yönlendirilir. Eğer bunu yapmaz ve

---

233 . Buhârî, Libâs, 61 (VII, 55); İbn Mâce, Nikâh, 22 (I, 614).: Tirmizî, Edeb, 34 (V, 98); İbn Hanbel, II, 287; Ebû Dâvud, Libâs, 28 (II, 488).

234 . İbn Hanbel, II, 200.

235 . Ebû Dâvud, Libâs, 28 (II, 458).

236 . Ebû Dâvud, Libâs, 28 (II, 458).

237 . İbn Hanbel, II, 287.

238 . el-Aynî, *a.g.e.*, II, 41.

yapmamakta direnirse zemmolunur"[239]. Bununla beraber, giyinme şekli her beldede adetlerin değişmesine göre değişiklik arzedebilir. Buna rağmen, kadınlar ve erkekler, ihticab ve istitarda farklı olmalıdırlar[240].

Bütün bunlara istinaden, Hz. Peygamber'e göre cinsiyetin iki olduğunu, buna rağmen bir takım ihtilatların olabileceğini, her halukârda bu işin önüne geçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü böyle bir durumda, insanın fizyolojik yapısıyla psikolojik yapısı birbirine uymamaktadır. Bunun sonunda psikolojik bir çatışma olmakta ve ferdin şahsiyeti istikrar bulamamaktadır. Bu ise Hz. Peygamber'in yetiştirmek istediği "kâmil insan" vasfının, daha baştan akamete uğraması demektir. Ayrıca bu durumda olan kişilere uygulanan öğretimde de bir karmaşa doğabilmektedir. Yukarıda, ilgi, duygusallık ve birtakım hususlarda erkeklerle kadınlar arasında bulunan bazı farklara dikkat çekilmişti. Bu durumda olan kişiler, erkeklerde bulunan bazı vasıfları taşımakla beraber, onlarda bulunması gereken bazı vasıfları taşımamaktadırlar. Yine kadınlarda bulunan bazı vasıflara sahip olmalarına rağmen, bazılarına sahip değildirler. Binaenaleyh, bunların öğretiminde, hem kendileri, hem de onlara ta'limde bulunanlar birçok problemlerle karşılaşacaklardır. Genel olarak erkeklerin ve kadınların özellikleri bilinmesine karşın, bu durumda olanların ne derece erkek ve ne derece kadın olduklarını kestirmek oldukça zor olduğundan, bunların özellikleri de diğerleri gibi bilinememektedir. Hz. Peygamber'e göre bunlar psikolojik

239. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 41.

240. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 41.

olarak hastadırlar. Tedavi edilmeleri gerekir. Tedavi usulleri hakkında ve daha önemlisi, insanların baştan bu hale düşmemeleri için gerekli uyarılarda bulunmuştur. Bu hal, üçüncü bir cinsiyet olarak kabul edilemez.

Binaenaleyh, ana, baba ve çocukla ilgili bireylerin, erkek çocuğa erkek, kız çocuğa da kadınca zevkler sağlayacak olan dengeyi iyi kurmaları gerekmektedir. Çocukların "kadınlaşmış erkek" ve "erkekleşmiş kadın" sınıfına girmelerine hiçbir zaman müsade edilmemelidir. Kızın, kız; erkeğin, erkek niteliklerinin bilincine varması gerekmektedir. Meselâ kız çocuk, erkek çocuğu kıskanmağa başlarsa, kız olarak ona gurur verici telkinlerde bulunulması gerekir[241]. Hz. Peygamber'in bu gibi müdahalelerine zaman zaman rastlamaktayız. Onun bir hac esnasında, aybaşı olan Hz. Âişe'ye, bu durumun Allah'ın takdir ettiği bir şey olduğunu ve kadın olmanın bir özelliği olduğunu söylemesi[242], ayrıca, cihad edemedikleri için erkeklere gıpta eden ve kendi durumlarına üzülen kadınlara, kendi hallerinden memnun olmaları gerektiğini, çünkü onların cihadının da hac ibadeti olduğunu belirtmesi[243] ve kadınların annelik vasfı bakımından erkeklerin mafevkinde olduklarını bildirmesi[244] bu noktadan ehemmiyetlidir. Hz. Peygamber'in bu hadîslerinde, kadınların aşağılık komplesine kapılmalarını önleyici ve onların kendilerini noksan buldukları hususlarda, bu noksanlıklarını başka noktalardan telafi etme, dolayısıyla

---

241. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 191.

242. Bk. Buhârî, Hacc, 33 (II, 150).

243. Buhârî, Cihâd, 62 (III, 220-221).

244. Bk. İbn Mâce, Edeb, 1 (II, 1206); İbn Hanbel, IV, 132.

da onların erkekleşmelerini önleme gayretini görmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber, cinslerin birbirilerini kıskanmalarını önleyici tedbirler almıştır. Çünkü kıskançlık, ardından "benzeme"yi getirecektir. Bu durum ise cinsler arasında ihtilata yol açacaktır.

2.2. Yaşlarına Göre İnsanlar

Öğrenmek, umumiyetle yaşa bağlıdır. Her yaşın kendine göre bir olgunluğu ve başaracağı şeyleri vardır[245]. Zira, zihnî gelişme, büyük oranda yaşla doğru orantılıdır. Bir çocuğun, meseleleri anlama, muhakeme etme, belleme kabiliyetiyle, bir yetişkinin bu işleri yapma kabiliyeti aynı değildir. Öyleyse bir eğitimcinin, karşısındaki insanın yaş durumunu ve o yaşın psikolojik özelliklerini bilmesi gerekir. Çünkü eğitimin başarısı, aynı zamanda muhatabı tanımaya bağlıdır.

Bu açıdan Hz. Peygamber'in hadîslerine bakınca, onun, insanları yaşlarına göre başlıca iki şekilde telakki ettiğini görmekteyiz: Büyükler ve küçükler. Hz. Peygamber'in "Büyüyünceye kadar küçükten kalem kaldırılmıştır"[246] hadîsinde bunu görmekteyiz. Yine Ömer b. Abdilaziz'in on beş yaş için "Bu küçükle büyük arasındaki sınırdır"[247] şeklindeki ifadesi, insanların yaş bakımından genel olarak ikiye ayrıldığını göstermektedir. Bunun dışında, Talha[248],

---

245. Çağıl, *a.g.e.*, s. 8.
246. İbn Mâce, Talâk, 15 (I, 658).
247. Buhârî, Şehâdat, 18 (III, 158).
248. Bk. Nesâî, Eşribe, 58 (VIII, 336).

Abdullah b. Ömer[249] ve Buhârî[250] tarafından da bu şekilde kullanımlara rastlamaktayız.

Hadîslerde geçen küçüklerden maksat çocuklar, büyüklerden maksat da yetişkinlerdir. el-Aynî de onbeş yaşı, "küçüklüğün sonu, buluğun başlangıcı" olarak değerlendirerek, yaş açısından insanların genel olarak iki gruba ayrıldığını kabul etmiş görünmektedir[251].

2.2.1. Çocukluk ve Çocukların Bazı Özellikleri

Hadîslerde çocuk kelimesiyle eş anlamlı olarak birçok kelime kullanılmaktadır. Bunların başlıcalarını şu şekilde vermek mümkündür:

"Tıfl": Bu kelime, gerek Kur'ân'da[252] gerek hadîslerde çocuk için kullanılmıştır[253]. Yine aynı manada kullanılan diğer bir kelime de "Sabiyy"dir. Bu kelime de hem Kur'ân'da[254], hem de hadîslerde kullanılmaktadır[255]. Bu kelime hadîslerde, yeni doğan çocuk için kullanıldığı[256] gibi çocukluk devrinin ortalarında bulunan çocuklar için de kullanılmıştır[257]. Hz. Peygamber'in yaş tasnifinde bu grup

---

249 Bk. Mâlik, Rada', 6 (II, 603).

250. Bk. Buhârî, Eşribe, 21 (VI, 249).

251. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 241.

252. Bk. en-Nûr, 31.

253. Bk. Tirmizî, Cenâiz, 43 (III, 350); İbn Mâce, Cenâiz, 26 (I, 483); Nesâî, Cenâiz, 59 (IV, 58).

254. Bk. Meryem, 29, 12.

255. Bk. Müslim, Birr, 8 (IV, 1977); Buhârî, Hudûd, 22 (VIII, 21); Tirmizî, Hudud, 1 (IV, 24); Dârimî, Salât, 141 (I, 394); İbn Hanbel, II, 437, 326; Mâlik, Cihâd, 3 (II, 447); Buhârî, Marzâ,13 (VII, 15).

256. Bk. Buhârî, Akika, 1 (VI, 216); Buhârî, Edeb, 108 (VII, 117).

257. Bk. Dârimî, Salât, 141 (I, 394).

için kullandığı diğer bir kelime ise, "Ğulam"dır. Bu kelime çocuk manasında olmak üzere hem Kur'ân'da[258] hem de hadîslerde[259] kullanılmasının yanında başka manalar için de kullanılmıştır. Bunlardan biri köle manasıdır[260]. Diğeri ise, büyükler manasıdır. Hz. Peygamber'in Hz. Muaviye için söylediği "Muaviye Kureyş çocuklarından biridir"[261] ifadesinde bu açıkça görülmektedir. Bazan bu kelime "Ğulâmun Şâbbun" şeklinde, gençliğe yakın ama henüz bâliğ olmamışlar için genç kelimesiyle beraber kullanılmıştır[262].

Çocuk manasını ihtiva eden bir diğer kelime ise "veled"dir. Bu kelime hem erkekler için hem kadınlar için, hem çocuklar hem çocukların çocukları için kullanılır. Çünkü bu kelime "tevellüd"den müştaktır[263]. Dolayısıyla doğmuş herkes için kullanılır. Hadîslerde bu kelime çoğunlukla çocuklar için kullanılmıştır[264]. Bunun yanında daha doğmamış ve genelde cenin[265] diye isimlendirilen anne karnındaki çocuklar için de kullanıldığına[266] rastlanılmaktadır.

258. Meselâ bk. Hicr, 53; Ali İmrân, 40; Yusuf, 19.

259. Bk. Ebû Dâvud, Cihâd, 85 (II, 46); İbn Hanbel, II, 385,486, III, 404, V, 132; Dârimî, Vasâyâ, 139 (II, 516); Buhârî, Sucud, 8 (II, 33); Buhârî, Teheccüd, 2 (II, 42); Buhârî, Vasâyâ, 25 (III, 195); Buhârî, Akika, 1-2 (VI, 216-217); Buhârî, Humus, 7 (IV, 49).

260. Bk. Buhârî, Zekât, 45 (II, 127); Nesâî, Talâk, 28 (VI, 161).

261. Nesâî, Nikâh, 21 (VI, 74).

262. Buhârî, Teheccüd, 2 (II, 42); Buhârî, Edeb, 79 (VII, 100).

263. Ebû'l-Beka, *a.g.e.*, s. 944; Râgıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 532.

264. Bk. Tirmizî, Cennet, 23 (IV, 600); Ebû Dâvud, Itk, 12 (II, 423); Müslim, Hayz, 3 (I, 251); Buhârî, Tefsîru Sûre 2, 39 (V, 160); İbn Mâce, Nikâh, 29 (I, 620); Ebû Dâvud, Salât, 26 (I, 187); Müslim, Fiten, 116 (IV, 2259).

265. Bk. Buhârî, Mardâ, 46 (VII, 28).

266. Bk. Buhârî, Mardâ, 46 (VII, 27); İbn Hanbel, III, 415.

Hadîslerde, çocukluk yaşının başlangıcının doğum[267], bitişinin ise buluğ olduğu[268] görülmektedir. Binaenaleyh Hz. Peygamber'e göre çocukluk, doğumdan buluğa kadarki zamanı içine almaktadır. Çocukluğun üst sınırı buluğdur. Buluğ yaşına girenler ise çocuk sayılmamaktadırlar.

Çocukluğun sınırını çizmek, kimin yetişkin, kimin çocuk olduğuna karar verebilme açısından önemlidir. Çünkü genel olarak çocukların kendilerine has psikolojik özellikleri vardır. Öğretimde ise bu özelliklerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bunun için çocuğu tanımak gerekmektedir[269]. Çocuğu tanımanın ilk şartı ise, çocuğu anlamaktır[270]. Çocuğu tanıdıkça, onu eğitmenin ne derece güç bir iş olduğu ortaya çıkmaktadır[271]. Bugün her yerde terbiye işine, çocuğu tanımakla başlanmaktadır. Bu durum, değil sadece mürebbîleri, terbiye işiyle uğraşan herkesi aynı kanaat üzerinde birleştiren bir hakikat durumuna gelmiştir. Terbiye konusunda en az bilgiye sahip olanın ruhunda bile böyle bir seziş vardır[272].

Binaenaleyh, Hz. Peygamber'e göre, çocukların belli başlı bazı özellikleri şöyle sıralanabilir.

---

267 . Meselâ bk. Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 5 (IV, 223); Buhârî, Edeb, 108 (VII, 117); Buhârî, Akika, 1 (VI, 216); İbn Mâce, Cenâiz, 26 (I, 483).

268 . Meselâ bk. İbn Hanbel, I, 140; Dârimî, Vasayâ, 39 (II, 516); Buhârî, Hudud, 22 (VIII, 21).

269 . Bk. Sabri Esat Siyavuşgil, *Psikoloji ve Terbiye Bahisleri*, İst., Burhadeddin Matbaası 1940, s. 97.

270 . Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 5.

271 . Orhan Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, Ank., San Matbaası 1970, s. 10.

272 . Siyavuşgil, *a.g.e.*, s. 97.

Çocuklar, Zekâ Bakımından Yetişkinlerden Farklılık Arzederler

Hz. Peygamber, çocuklardan mükellefiyetin kaldırıldığını bildirmektedir. Bu konuyu belirten hadîsin çeşitli rivâyetleri mevcuttur. Bir kısım rivâyetleri, *"İhtilam oluncaya kadar çocuktan kalem kaldırılmıştır"*[273] şeklinde iken; diğer bir rivâyeti, *"İdrak edinceye kadar çocuktan kalem kaldırılmıştır"*[274] şeklindedir. Bu iki rivâyetten de anlaşılacağı üzere çocuktan mükellefiyetin kaldırılma sebeplerinden biri, onun zihnen tam gelişmemiş olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "çocukların yönetici olmaları halinde Allah'a sığınılması gerektiği"ni belirten hadîsinde[275] de bu mananın olduğu söylenebilir

Bununla beraber Hz. Peygamber çocukları, devamlı öğrenmeye muhtaç görmüştür. Hatta onun yedi yaşındaki çocuklara, namaz kılmaları için emredilmesini istemesi[276], çocukların belli yaştan sonra bazı şeyleri yapabilecek zekâ seviyesine eriştiklerini göstermektedir. On yaşında ise, bu konuda çocuklara ceza bile verilebileceğini belirtmektedir[277]. Zira ceza, çocukta, kötü ve beğenilmeyen davranışların bir daha tekrar etmemesi için, mükafat ise, iyi ve beğenilen davranışları teşvik etmek için verilir. Bununla beraber,

273. Tirmizî, Hudûd, 1 (IV, 24).
274. Buhârî, Hudûd, 22 (VIII, 21).
275. Bk. İbn Hanbel, II, 326.
276. İbn Hanbel, III, 404; Dârimî, Salât, 141 (I, 394); Ebû Dâvud, Salât, 26 (I, 187).
277. Bk. İbn Hanbel, III, 404.

cezanın etkili olabilmesi için çocuğun niçin cezalandırıldığının çocuk tarafından bilinmesi gerekir[278].

Hadîslerde geçen, çocukların Kur'ân ezberlemeleri[279] ve öğrenmeleri[280], sekiz yaş civarında imam olabilmeleri[281], babalarının isimlerini bilmeleri[282] gibi hususlar, onların öğrenim görmeye müsait olduklarını ve belli bir seviyeden sonra da sorumluluk yüklenmeye elverişli olduklarını göstermektedir. Bununla beraber, bütün çocuklar aynı yaşta aynı zekâ seviyesinde bulunmayabilirler. Aynı yaşta ama akranlarına nazaran zekâ bakımından onlardan daha iyi durumda olan çocuklar bulunabilir ki, Hz. Enes hakkında kullanılan "zeki çocuk (Ğulâmun Keyyis)" ifadesi[283], bazı çocuklar için kullanılan "akıllı"[284] ifadesi bunu göstermektedir.

Birbirlerine nazaran birtakım zekâ farklılıkları göstermelerine rağmen, çocuklar genel olarak yetişkinlere nazaran zihnî gelişmelerini tam olarak ikmal etmemiş durumdadırlar. Dolayısıyla onlarla yapılan diyaloglarda, bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir. Hz. Peygamber'in Hz. Enes'in kardeşi için söylediği aşağıdaki şu söz, bu açıdan önemlidir. Hz. Enes'in kardeşi, "Nuğayr" adlı kuşunun ölümünden dolayı üzgündür. Bu durumu gören Hz.

---

278. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 107.
279. Bk. Ebû Dâvud, Salât, 60 (I, 215).
280. Nesâî, İmâmet, 11 (II, 80).
281. Nesâî, İmâmet, 11 (II, 80).
282. İbn Hanbel, II, 385.
283. Dârimî, Vasayâ, 39 (II, 516).
284. Bk. Dârimî, Vasâyâ, 39 (II, 516).

Peygamber ona: *"Ey Ebu 'Umayr!, Kuş ne yaptı?"*[285] diye hitap etmiştir. Dikkat edilirse, hadîste hem çocuğun seviyesine inilmekte, onunla senli-benli olunmakta, hem de ortaya çıkan üzücü durumun sebebinin çocuk olmadığı, bu olayın müsebbibinin kuşun kendisi olduğu, ve çocuğun suçluluk duymaması gerektiği ihsas edilmektedir. Zira o yaştaki bir çocuğun, aşırı derecede üzülmesi ve suçluluk duygusuna kapılması onun şahsiyetini yaralayabilir.

Hz. Peygamber'in çocukların seviyesine inmede kullandığı usullerden biri de onun konuşma tarzında görülmektedir. Bu konuşma, yukarıdaki hadîste olduğu gibi, gâyet candan olabildiği gibi; kelime seçimi bakımından da ayrıcalık göstermektedir. Hz. Peygamber'in direkt çocuklarla konuştuğu durumlarda, kullandığı kelimelerin, hem hece bakımından, hem de telaffuz bakımından kolay anlaşılır ve ifade edilir cinsten olduğunu görmekteyiz. Ayrıca o, bu konuşmalarda genelde tekrar etme usûlünü de kullanmaktadır. Bu durum, çocukların meseleyi anlamalarını sağlamak bakımından önemli olduğu gibi, çocuk zekâsının ne gibi şeyleri kavrayabileceğini göstermesi bakımından da önemli bir pedagojik tatbikattır. Zira çocuklar ilk çocukluk yıllarında daha çok tek kelimeli cümleler kurarlar[286] Meselâ o, çocuklarda gördüğü güzel bir şey için "*Cici, Cici* (Seneh, Seneh)"[287] ifadesini kullanmaktadır. Burada bu gibi çocuk dili diye ifade edebileceğimiz kelimelerin tercümesinde de bu özelliğe dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Yukarıdaki ifade, "güzel, güzel" diye değil de, "cici, cici" diye tercüme

---

285. Buhârî, Edeb, 81 (VII, 102).

286. Bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 36.

287. Bk. Buhârî, Cihâd, 188 (IV, 36).

edilmelidir. Zira bu kelimenin Hz. Peygamber tarafından kullanılmasının, çocuk telaffuzuyla yakından ilgili olduğu kanaatini taşıyoruz. Hz. Peygamber, burada "hasen (güzel)" kelimesini kullanmamış, bunun yerine "seneh" kelimesini kullanmıştır. Türkçede de genelde çocuklara birşeyin güzel olduğunu anlatmak için "güzel" değil de "cici" kelimesi kullanılır. Çünkü Arapçadaki "Ha" ve Türkçedeki "G" gırtlak civarından çıkan seslerdir. Çocuklar, bu sesi çıkarmakta güçlük çekerler. Halbuki "S" ve "C" sesleri, ön üst damak civarından çıkarlar. Yeni yeni konuşmaya başlayan çocuklar, bu bölgeden çıkan sesleri rahatlıkla telaffuz ederler. Dolayısıyla, bu kelimeleri telaffuz edebilirler. Bu durum ise öğrenim kolaylığını sağlar.

Yine Hz. Peygamber, çocuklardan bir şeyi yapmamalarını istediği zaman da "Kıh kıh" kelimesini kullanmıştır[288]. Bu kelime de tek heceli ve iki defa tekrar edilmiştir. Dikkat edilirse bu kelime nehiy makamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla kelimenin ihtiva ettiği ses yapısında bir sertlik vardır. Kelimedeki "H" sesinin özelliği gırtlaktan çıkması ve çıkarken bir hırıltı meydana getirmesidir. Bu hırıltı, çocukların alışık olmadıkları ve biraz da ürktükleri bir sestir. Dolayısıyla, bir iş yapan çocuk bu sesi duyunca, dikkatini yaptığı şeyden çevirip bu garip sesin geldiği yere yönlendirmektedir. Bu arada da yaptığı işi terketmektedir. Burada asıl olan, uyarıcı bir sesin çocuğa iletilmesidir. Hz. Peygamber'in kulandığı bu kelimenin Doğu Anadolu bölgesinde de aynı maksatla kullanıldığına şahit olmaktayız[289]. Kaldı ki, çocuğun ilk

---

288. Bk. Buhârî, Cihâd, 188 (IV, 36); Buhârî, Zekât, 60 (II, 135).

289. Çocuklardaki dil gelişmesi hakkında geniş bilgi için bk. c. I. Sandström, *Çocuk ve Gençlik Psikolojisi*, çev. Refia Şemin, İst., İÜ Ed. Fak. Yay. 1971, s. 95-104.

kelimelerinin bütün milletlerde müşterek olduğuna dair görüşler de mevcuttur[290].

Bütün bunlar, çocuğun anlayış seviyesinin zayıf olmasından kaynaklanmış olabilir. Hz. Peygamber'in bu tatbikatında, tedricilik söz konusudur. Konuşma bilmeyerek doğan[291] çocuğun, konuşmaya basit kelimelerle başlayıp mürekkebe doğru götürülme amacı vardır ki, çocuk zekâsı ancak buna güç yetirir.

Çocuklar, Sevgiye İhtiyaç Duyarlar

Hz. Peygamber'in hadîslerine bakınca, onun devamlı çocuklara sevgiyle, hoşgörüyle yaklaştığını görürüz. Onun, çocuklarla şakalaşıp onlara su püskürtmesi[292], kulaklarını kıvırması[293], birşeyden menetmesi gerektiğinde iyilikle menetmesi[294], çocukların, sırtındaki nübüvvet mührüyle oynamalarına izin vermesi[295], onların hallerini sorması[296], onun çocuklara nasıl yaklaştığı yönündeki tesbitimizi doğrulamaktadır. Kendisini muallim olarak tanıtan Hz. Peygamber'in, böyle yapmasının bir sebebi vardır. Çocuk, kendine bakan, sevgi gösteren, iyilik eden, kendini koruyan kimselere karşı sevgi besler ve bunu davranışlarında ortaya

---

290. Bu konuda Asya-Avrupa lisanları arasında, Afrika lisanları arasında, Amerika lisanları arasında, Malaya Polonozya Lisanları arasında karşılaştırmalar yapılmış ve bu görüşün doğru olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Buna göre meselâ Türkçedeki "ana"nın, Sami lisanında "am", Moğolcada "ege", Tonguzcada "aenni", Fincede "enne", Baskcada "ama" olduğu belirtilerek aradaki benzerliğe dikkat çekilmek istenmiştir (Bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 36-37).

291. Bk. Meryem, 29.

292. Bk. Buhârî, İlm, 18 (I, 27).

293. Bk. Buhârî, Vitr, 1 (II, 12).

294. Bk. Buhârî, Zekât, 60 (II, 135).

295. Bk. Buhârî, Cihâd, 118 (IV, 36).

296. Bk. Buhârî, Edeb, 81 (VII, 102).

koyar[297]. Zira çocukların öğrenme yollarından diğerinin de taklit olduğu belirtilmektedir. Çocuklar yetişkinleri örnek alırlar[298]. Birşeyler yaparken rastgele ve akıllarına geldiği gibi yapmazlar. Dışarıda gördüklerini taklit ederler. Gördüklerine benzetmeğe çalışırlar[299]. Taklit, çocukların becerikliliğinin inkişafında önemli bir yer tutar[300] ve bir öğrenme kaynağı olma niteliğini taşır. Çocuk, o hareketi tekrar ettikçe öğrenir ve bir yenilik kazanmış olur[301].Öğrenim vasıtası olarak kullandığı taklit kabiliyetini, böyle insanları taklit etmek için yönlendirir. Bu da son derece zor olan çocuk eğitiminin, basit bir uslupla başarıya götürülmesini sağlar. Bunun aksi olan aşırı baskı ve sıkı disiplin, çocuğun kişiliğini hiçe sayan bir davranış biçimidir. Çocuğun bu şekilde yetiştirilmesi, ya çocuğu sinmeye, içine kapanmaya ve aşırı derecede uysal görünmeye, ya da açıkca karşı koymaya, her türlü otoriteye karşı gelmeye sevkeder[302]. Bu her iki durum da çocuğun şahsiyetini zedelemektedir. Çocuğun şahsiyetini geliştiren onu kişilik sahibi yapan en etkili yol, ona değer vermek, sevgi göstermektir. Zira bu çocuğun fıtratında vardır.

Meselâ bir defasında Resûlullah'ı, torunlarını öpüp okşar durumda gören Akrâ b. Hâbis isimli bir zatın bu davranışı yadırgayarak: "Benim on çocuğum var. Hiçbirisini öpmedim" diyerek tepkisini dile getirmesi karşısında

---

297. Yavuz, *a.g.e.*, s. 74.
298. Özgü, *Genç Erkek Psikolojisi*, İst., Özgü Yayınevi 1973, s. 58.
299. Bk. Ziya Talat Çağıl, *Çocuk ve Genç Ruhu*, İst., Resimli Ay Matbaası 1939, s. 79.
300. Bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 19.
301. Çağıl, *a.g.e.*, s. 20.
302. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 104.

Resûlullah: "Şefkatli olmayana merhamet edilmez"[303] cevabını vermiştir.

Çünkü çocuk, zayıf, aciz, günahsız, gelişmesini tamamlamak için yardıma ve olumlu yaklaşımlara muhtaç bir varlıktır. O halde ona yardımcı olmak, sevgi, anlayış ve sabır göstermek son derece zaruridir. Çocuğun ruh ve beden bakımından sağlıklı gelişimi, bu olumlu yaklaşım içerisinde mümkün olabilecektir[304]

Çocuklar Kardeşlerini Kıskanırlar

Çocukların psikolojik özelliklerinden biri de onların kardeşlerini kıskanmalarıdır[305]. Yusuf sûresinde Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin onu kıskanmaları ve bunun sonucu olarak onu ölüme terketmeleri[306] bunu göstermektedir. Ancak bu âyette dikatimizi çeken husus çocukların: "***Yusuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir***"[307] şeklindeki ifadeleridir. Her çocuk belli ölçüde kıskançtır. Ancak çocuk, ebeveyninin onu ihmal ettiği ve ençok ihtiyaç duyduğu sevgiyi ona değil de diğer kardeşlerine verdiğini düşündüğü an, başka bir ifadeyle, ebeveyninin sevgi konusunda adaletli davranmadığını gördüğü an, fıtratında mevcut olan kıskançlık duygusu onu çok daha tehlikeli şeyler yapmağa götürebilir. Kanaatimizce,

---

303. Buhârî, Edeb, 18 (VII, 75).

304. Hayati Hökelekli, "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", *Hz. Muhammed ve Gençlik* içerisinde, TDV Yay., Ank., 1995, s. 48-49.

305. Bk. Parladır, *Asr-ı Saadette Eğitim*, IV, 438.

306. Bk. Yusuf, 8-9.

307. Bk. Yusuf, 8.

Hz. Peygamber'in, ebeveynden, çocuklarına karşı âdil davranmalarını istemesinin[308] sebeplerinden biri de, onların fıtraten sahip oldukları kıskançlık duygusunun kaşınmamasını sağlamaktır. Zira, kardeşler arasında, sahip oldukları farklı özellikler nedeniyle gelişmeye başlayan rekabet ve kıskançlıklar, ebeveynin bu gibi tutumlarıyla daha da artacaktır[309].

Özellikle erkek çocukların üstün tutulup kızların aşağılandığı bir kültür ortamında, Hz. Peygamber bu durumu tersine çevirerek kadın cinsiyle ilgili kalıplaşmış tutumları ortadan kaldırmayı amaç edinmiştir. Öncelikle kız çocuğuna karşı kötü duygular beslenmesini menetmiştir[310]. Erkek cinsine göre kız daha nazik, korumasız ve zayıftır. Bu durumda kızlara daha fazla ilgi gösterip, onların yetişmesine destek olmak, adalete en uygun olanıdır. Hz. Peygamber'in her konuda kızlara öncelik vermeye teşvik eden ve kız çocuk yetiştirmenin büyük ecir ve sevabını dile getiren söz ve uygulamalarını[311] bu açıdan değerlendirmek gerekir. Öte yandan hediye, hibe gibi maddî konularda ana babanın tasarrufları, kardeşler arasında herhangi bir ayrıcalığa yer vermeyecek şekilde olmalıdır. "Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adaleti gözetin"[312] anlamındaki sözleriyle Hz. Peygamber, müslümanların bu konudaki dikkatini çekmiştir. Ana-baba maddî konularda olduğu kadar, çocuklarının herbirine gösterdikleri sevgi ve ilgide de adaleti gözetmek

308. Bk. Müslim, Hibe, 13 (III, 1243).

309. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 127.

310. Bk. İbn Hanbel, IV, 151.

311. Bk. İbn Mâce, Edeb, 3 (II, 1210); Tirmizî, Birr, 33 (IV, 297).

312. Buhârî, Hibe, 12-13 (III, 131-132); Müslim, Hibât, 13 (III, 1242-1243).

durumundadır. Aksi takdirde, kardeşler arasında kıskançlık ve düşmanlık duygularının uyanmasına yol açabilirler[313].

Çocuklar Oyuna İhtiyaç Duyarlar

Çocuk psikolojisinin bir başka özelliği de, onların oyuna olan ihtiyaçlarıdır[314]. Oyun, bir terbiye vasıtasıdır. Çocuk, sıraya oturunca, gözlerini öğretmenine çevirebilir, kulaklarıyla onu dinleyebilir. Zihni de üzerinde durulan meseleye yönlendirilebilir. Fakat bu dinleme, görme ve düşünmede hiçbir zaman oynarken gösterdiği ihtiras ve heyacan yoktur[315]. Yine oyunda harici bir mecburiyet yoktur. Mecburiyet, çocuğun içinden gelmektedir. Çocuğun içinde birtakım kuvveler vardır. Çocuk bunlara itaat etmekte ve oynamak mecburiyetini hissetmektedir[316]. Binâenaleyh, oynama ihtiyacı fıtrîdir. Onun için fıtratlarında menfi bir değişme söz konusu olmayan Peygamberlerin çocukluklarında da oyun görülmektedir. Yusuf Peygamber'in oyun oynamağa götürülmesi ve Peygamber olan babası Hz. Yakub'un buna müsade etmesi[317], Hz. Peygamber'in küçükken çocuklarla oyun oynaması, hatta bir defasında oyun oynarken Cebrâil'in ona gelmesi[318] gibi hâdiselerden, oyunun fıtrî bir ihtiyaç olduğunu görmek mümkündür. Zira oyun, çocuğun hareket etmek, bilmek, anlamak, konuşmak

---

313. Hökelekli, a.g.m., s. 51.
314. Parladır, *a.g.e.*, IV, 438.
315. Çağıl, *a.g.e.*, s. 52.
316. Çağıl, *a.g.e.*, s. 53.
317. Bk. Yusuf, 12-15.
318. Bk. Müslim, İman, 261 (I, 147).

isteklerini tatmin etmede ona yardımcı olur. Onu sonraki faaliyetlere hazırlar. Çocuk, ileride çalışacak olan kuvvelerini, daha o yaşlarda alıştırır ve mümarese yapar. Binâenaleyh, oyun, çocuğu istikbale hazırlar[319]. Bu istikbale hazırlanma sadece fizikî olarak değil, zihnî olarak da olmaktadır. Zira çocuklar oyun oynarken hayal güçlerini çalıştırırlar. Eşyayı kendi zihinlerinde şekle sokar, canlandırır, konuşturur, hareket ettirir ve onlardan yeni yeni birleşimler yaparlar[320]. Dolayısıyla oyunla, hem beden hem de ruh kendini ifade etme imkânı bulur[321]. Şu halde oyun, insiyakî ve insiyakî olduğu için de cazip bir "kendi kendini yetiştirme", bir "kendi kendini terbiye" vetiresidir. Fıtratı zorlamadan terbiye eden en büyük mürebbîlerden biri oyundur[322]. Bunu bildiği için Hz. Peygamber, çocukların oyunlarına müdahele etmemiştir[323]. Hatta kendi sırtında bulunan nübüvvet mührüyle oynayan çocuğa müdahele etmek isteyen babaya engel olmuş ve çocuğun orayla oynamasına izin vermiştir[324]. Daha da dikkat çekici olan husus, biraz yaşı küçük olan ve oyuna doymamış olan Hz. Âişe'nin kız arkadaşlarıyla oynamasına müsade etmiştir[325]. Bunun yanında, Hz. Âişe'yle oynasınlar diye kız arkadaşlarını ona gönderdiği de olmuştur[326]. Hz. Peygamber, oynayan çocuklara müdahele etmemekle

---

319. Bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 55.
320. Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, s. 147.
321. Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, s. 147.
322. Orhan Çaplı, *İnsanın İç Dünyası*, Ank., Bilgi Yayınevi 1992, s. 5.
323. Bk. İbn Hanbel, II, 437.
324. Bk. Buhârî, Cihâd, 188 (IV, 36).
325. Bk. Buhârî, Edeb, 81 (VII, 102).
326. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 170.

kalmamış ve zaman zaman *"Ey Çocuk! Git oyna"*[327] şeklinde ifadeler kullanarak, çocukları oynamağa teşvik etmiştir. Bunun yanında, bazen çocukların oyundan öteye geçen yaramazlıklarına, iyi bir muameleyle mani olmuştur[328].

Aynı muameleyi ashabda da görmekteyiz. Meselâ Zübeyr'in bu konudaki tavrı ilgi çekicidir. Zübeyr, Rumlarla çeşitli savaşlara katılmıştı. Bu savaşlarda aldığı, omuz kökü üzerinde iki yarası vardı. Bu iki geniş yara arasında, Bedir harbinde aldığı bir darbe çukurluğu daha vardı. Hz. Zübeyr'in oğlu Hz. Urve: "*Ben çocukken bu üç darbenin yerlerine parmaklarımı sokar, oynardım*" demiştir[329].

Son zamanlarda araştırmacılar, oyunda da cinsiyet farklılığının etkili olduğuna dikkat çekmektedirler. Erkek çocukların sert oyunlar oynadıklarını, bu şekilde sinirlerini yatıştırdıklarını ifade eden araştırmacılar, kızların ise, sinirlerinin yatışması için ront yapmalarının (halka şeklinde yapılan bir nevi oyun), şarkı söylemelerinin yeterli olduğunu söylemektedirler. Halbuki erkek çocukların sinirlerini gevşetmeleri için, koşmaları yorulmaları, bağırıp çağırmaları, yorucu oyunlar oynamaları gerekmektedir[330].

---

327. İbn Hanbel, II, 483.
328. Bk. Ebû Dâvud, Cihâd, 85 (II, 46).
329. Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, 13 (IV, 211).
330. Bk. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 190-193.

2.2.2. Yetişkinler

Yukarıda, yaşlarına göre insanların Hz. Peygamber tarafından, genel olarak, çocuklar ve yetişkinler diye telakki edildiğini belirtmiştik. Hadîslerde "el-Kebîr" diye ifade edilen bu kelimeyi "yetişkin" diye tercüme etmemizin sebebi şudur:

Türkçede yetişkin, "yetişmiş, olgunlaşmış, (kız için) evlenme çağına gelmiş" kimse şeklinde ifade edilmektedir. Pedagojide ise, "Beden, duygu ve ruh bakımından olgunluğa erişmiş olan kimse" diye tarif edilir[331]. Bu terimin İngilizce karşılığı "adult"tır[332]. Kelimenin Arapça karşılığı, Türkçe-Arapça lugatlarda, "bâliğ, râşid" olarak geçmektedir[333]. İngilizce-Arapça Lugatlarda ise "adult" kelimesinin karşılığı olarak "marâhık, yâfi', râşid" kelimeleri zikredilmektedir[334]. Murâhık, buluğ çağına yaklaşan[335]; yâfi', buluğ çağına girmiş[336]; râşid, mükellef olma yaşına gelmiş kimse[337] olarak zikredilir. Muasır Arapça eserlerde "yetişkinler" manasına, "kibâr" kelimesi; "yetişkin eğitimi" yerine de, "ta'lîmu'l-kibâr" ya da "terbiyetü'l-kibâr" terimleri kullanılmaktadır[338]. Nitekim, klâsik eserlerimizde de, "sığar ve

---

331. Hasan Eren ve Diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Ank., Türk Dil Kurumu Yay. 1988, II, 1627.

332. *Redhouse (Mini Sözlük)*, İst., Redhouse Yayınevi 1985, s. 350.

333. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Yaşayan Arapça*, Erzurum, Atatürk Üniv. Fen-Ed. Fak. Yay. 1987, s. 100.

334. Elias A. Elias ve Ed. E. Elias, *Modern Dictionary (English Arabic)*, Cairo, Elias' Modern Press s. 28.

335. Asım Efendi, III, 872; İbrahim Mustafa ve Diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İst., Çağrı Yay. 1989, s. 278.

336. Asım Efendi, *a.g.e.*, III, 473; İbrahim Mustafa, *a.g.e.*, s. 1065.

337. İbrahim Mustafa, *a.g.e.*, s. 346.

338. Bk. Vehib Sem'an, *Sübülü Ta'lîmi'l-Kibâr*, Kahire, Dâru Nahdati Mısr 1968.

kibâr" kelimelerinin, "büyükler ve küçükler veya çocuklar ve yetişkinler" manasında kullanıldığına[339] işaret etmiştik.

Bütün bu izahlarda, "yetişkin" için kullanılan "evlenme çağına gelmiş, ruh ve duygu bakımından olgunlaşmış, buluğ çağına girmiş, mükellef olma yaşına gelmiş, bedenî ve fikrî olgunluğa ermiş" gibi hususları dikkate alırsak, Hz. Peygamber'in tatbikatındaki yetişkini, "âkil ve bâliğ" kimse diye ifade etmemiz mümkündür. Zira sayılan bütün bu hususiyetler, "âkil ve bâliğ" ifadesinin içinde mündemictir. Buhârî'de geçen bir hadîsten de bunu anlamak mümkündür: İbn Ömer ondört yaşındayken, Uhud savaşına katılmak için izin istemiş fakat Resûlullah (S.A.S.) buna müsade etmemişti. Ancak, onbeş yaşındayken Hendek savaşına katılmak için izin istediğinde Hz. Peygamber izin vermişti. Nafi' diyor ki: "*Bu olayı Halife Ömer b. Abdilaziz'e anlattım. O şöyle dedi: "İşte bu yaş, küçükle büyük arasındaki sınırdır*" "[340]. el-Aynî bu hadîsi açıklarken, onbeş yaşın, küçüklüğün sonu, buluğ çağının başlangıcı olduğunu zikretmektedir[341].

Âkil ve bâliğ olarak ifade ettiğimiz yetişkin kelimesinin Fıkıh Usûlü kitaplarındaki karşılığı "mükellef" kelimesidir[342]. "İnsanın şer'an mükellef kılınışının sahih olabilmesi için, kendisine tevcih edilen mükellef kılış hitabını anlayıp, anladığını yerine getirecek kadar manasını tasavvur edecek kudrette bulunması şarttır. Çünkü mükellef kılmaktaki

---

339. Bk. Buhârî, Et'ime, 21 (VI, 249); Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 532.

340. Buhârî, Şehâdât, 18 (III, 158).

341. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 241.

342. Bk. Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukuki İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, İst., Bilmen Yayınevi, I, 31.

maksat, itaat ve istenilenin yapılmasıdır. Anlamaya muktedir olmayanın isteneni yapması mümkün değildir.

Anlamaya muktedirlik ise, yalnızca akıl ile, şârî'in hitabının anlaşılır, hitaptan maksadın ne olduğunun bilinir olmasıyla gerçekleşir. Akıl gözle görülmeyen his ile alaşılmayan, tavsif olunmayan ve insan fertleri arasında değişik ve farklı bir şekilde bulunduğundan, İslâm, gözle görülüp tavsif olunabilen buluğu aklın yerine koymuştur. Bunun için şâri' mükellef kılmanın illetini insanın aklı başında olarak buluğa ermesi kılmış, buluğdan önce ise insanı mükellef kılmamıştır. Nitekim şu hadîs buna delâlet etmektedir: "*Uyanıncaya kadar uyuyandan, ihtilam oluncaya kadar çocuktan ve aklı başına gelinceye kadar deliden kalem (mükellefiyet) kaldırılmıştır*"[343]. Buna göre insan buluğa erince, söz ve fiilleri insanlar arasında alışılagelmiş, mutad bir tarzda vuku buluyorsa, bu hal o insanın aklının selim olduğunu gösterir ve aklı başında olarak buluğa ermek şeklindeki mükellefiyet tahakkuk ettiğinden, bu insan hakkında "mükelleftir" hükmü verilir"[344]. Şu halde "mükellef, aklı başında bâliğ kişidir"[345] diye tanımlanabilir. "Buna göre deli veya mümeyyiz olsun veya olmasın, küçük çocuk mükellef kılınmaz"[346] .

Hz. Peygamber'in buluğa eren kişiye yetişkin (mükellef) muamelesi yaptığını, Hz. Enes (Radiyallahu anh)'in şu rivâyeti de bize göstermektedir. O, şöyle anlatıyor: "*İhtilam*

---

343. el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, IV, 236.

344. Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, s. 117-118.

345. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İst., MÜİF Vakfı Yay. 1988, s. 141.

346. Zeydan, *a.g.e.*, s. 118.

olduğum günün sabahı, Hz. Peygamber'in huzuruna çıkıp durumu bildirdim. Bunun üzerine o bana: "Artık kadınların içerisine karışma" diye buyurdu"[347].

Binaenaleyh, Hz. Peygamber, bâliğ olan kişiyi yetişkin olarak görmüş, bunun neticesi olarak da, onun alış-verişini sahih saymış[348], onu vergiyle mükellef kılmış[349], cum'a[350] ve beş vakit namazı kılması gerektiğini söylemiş[351], buluğa eren bir kimsenin yetim olmadığını ve bir veliye de ihtiyacı olmadığını[352], asker olabilmenin de bu yaşla başladığını[353] beyan etmiştir.

Bütün bunlara istinaden Hz. Peygamber'in sünnetinde yetişkinin, "âkil ve bâliğ (mükellef)" olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Bu tarifin içine buluğla başlayan gençlik, olgunluk, yaşlılık ve düşkünlük de girmektedir. Nitekim gelişim psikolojisi hakkındaki bazı kaynaklarda da bunu görmekteyiz[354].

Bilindiği üzere buluğ, erkeklerde ihtilam, hâmile bırakma, cima yapınca inzal; kadınlarda ise, hayız, ihtilam olma ve hamile kalma şekillerinden biriyle belli olur[355].

---

347. Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1983, I, 94.

348. Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannaf*, nşr. Habiburrahman el-Azâmî, Beyrut, 1972, VIII, 310.

349. Nesâî, Zekât, 8 (V, 17).

350. Nesâî, Cum'a, 2 (III, 93).

351. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VI, 204-205.

352. Ebû Dâvud, Vasâyâ, 9 (III, 123).

353. Buhârî, Şehadât, 18 (III, 158).

354. Meselâ bk. Bekir Onur, Gelişim Psikolojisi, Ank., İMGE Kitabevi Yay., 1995, s. 75-76.

355. Bk. el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, IV, 596-597; et-Tahanevî, *Keşşâf*, I, 140.

Tirmizî'de ise buluğun üç şekilde gerçekleştiğinden bahsedilmektedir. Onbeş yaş buluğu, ihtilam buluğu ve ihtilamı bilmeme halinde etek tüyünün bitmesi[356]. Bu safhaya giren kimse, Hz. Peygamber'e göre artık yetişkindir. Fiillerinden kazâen ve diyâneten sorumludur[357]. Binâenaleyh, İslâm'ın taksimatında buluğ, çocukluk safhasının bitip, gençlik safhasının başlangıcı olmaktadır[358].

Hz. Peygamber'e göre, ne manaya geldiğini belirttiğimiz yetişkinlik, Yine ona göre başlıca üç safhaya ayrılmaktadır: Gençlik, olgunluk ve yaşlılık.

Gençlik ve Gençlerin Bazı Özellikleri

Hadîslerde başlıca, "Şâbb" [359], "Şebâb" [360], "Şâbbe"[361], "Fetâ"[362], ve "Fityân"[363] kelimeleriyle ifade edilen genç ve gençlik, Hz. Peygamber'e göre insanın hayat devrelerinden birini oluşturmaktadır. "Genç, onbeş yaşla yani buluğla, otuz yaş arasındakilere denir"[364]. Gerçi yaşı altmışı

---

356. Tirmizî, Ahkâm, 24 (III, 642).

357. Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, s. 108.

358. Canan, *a.g.e.*, s. 76.

359. Bk. İbn Hanbel, V, 13, 256; Ebû Dâvud, Tahâret, 137 (I, 157); İbn Mâce, Menâsik, 84 (II, 1022); İbn Mâce, Tabir, 10 (II, 1291); Buhârî, Zekât, 16 (II, 116); Buhârî, Ezan, 36 (I, 160); Buhârî, Salât, 100 (I, 129); Buhârî, Salât, 58 (I, 114); Buhârî, Nikâh, 2 (VI, 117); Buhârî, Fezâilu'l-Kur'an, 3 (VI, 98); Buhârî, Rikâk, 5 (VII, 171); İbn Mâce, Zühd, 25 (II, 1412); Tirmizî, Birr, 75 (IV, 327); Malik, Talâk, 83 (II, 589).

360. Bk. İbn Mâce, Nikâh, 1 (I, 592); İbn Mâce, İkame, 178 (I, 483); İbn Hanbel, II, 163; İbn Mâce, Talâk, 25 (I, 666); Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 105); Dârimî, Nikâh, 2 (II, 177); Buhârî, Nikâh, 3 (VI, 117); Müslim, Nikâh, 1 (II, 1018); Dârimî, Rikâk, 104 (II, 431).

361. Bk. İbn Hanbel, I, 76.

362. Bk. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 152); İbn Hanbel, V, 145.

363. Bk. İbn Mâce, Mukaddime, 9 (I, 23); el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, V, 318.

364. et-Tahanevî, *Keşşâf*, I, 731.

geçmeyenlere de genç denildiği[365] yolunda ifadeler varsa da, "genç"in hadîslerde kullanıldığı mana, birinci tarifle daha çok uygunluk arzetmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir muallimin insanın psikolojik durumunu iyi bilmesi gerekir. Psikolojik durumlar, kadından erkeğe birtakım farklılıklar arzettiği gibi, farklı yaş grupları arasında da değişiklik arzetmektedir. Bu yaş gruplarından bir tanesi de gençliktir. Hz. Peygamber'e göre gençlik çağının bir takım psikolojik özellikleri vardır.

Gençler Cinsî Duygu Bakımından Oldukça Yoğundurlar

Hz. Peygamber'e göre gençlerde ön plâna çıkan özelliklerden biri cinsî güç ve cinsî arzudur. Zira, gençlik çağı aynı zamanda cinsel isteklerin en güçlü olduğu, cinsel heyecanların en fazla duyulduğu bir hayat devresidir[366]. Hatta gençliğin başlangıcı buluğla olmaktadır ki, hadîslerde bu durum "buluğ" diye ifade edilmektedir. Bütün araştırmacılar tarafından da "görüş birliğine varılmıştır ki, gençlik dönemi ergenlikle başlar"[367]. İhtilam olmak ise cinsel yönden yeterliliğin bir ifadesidir. Bu durumda cinsî faaliyetlerin ortaya çıkmasıyla beraber, fizyolojik bir takım değişiklikler de olur ki, bunlar cinsî karakterler (kılların çıkması, kızlarda kalça ve göğüslerin gelişmesi, erkeklerde ses değişikliği) olarak ifade edilmektedir[368]. Binaenaleyh,

---

365. Bk. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 696.
366. Özgü, *Genç Erkek Psikolojisi*, s. 161.
367. Ekşi, *Çocuk Genç Ana Babalar*, s. 111.
368. Bk. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 245.

gençlik devresi, hem psikolojik, hem de fizyolojik olarak cinsî faaliyetlerin yoğun olduğu bir devredir.

Hz. Peygamber'in, nidâ edatıyla gençlere seslendiği "Ey gençler topluluğu!", "Ey genç!" şeklindeki hadîslerinin çoğu, cinsî arzuyla bağlantılıdır. Onun, *"Ey gençler topluluğu! Sizden evlenmeye güç yetiren evlensin"*[369] şeklindeki hadîsleri, *"...Ölülerinizin en kötüleri bekâr olanlarıdır"*[370] şeklindeki hadîsi ve *"Ey Kureyş gençleri! Zina etmeyiniz. Uzvunu koruyana cennet vardır"*[371], *"Ey Kureyş gençleri! Zina etmeyiniz. Gençliği sâlim olan cennete girer"*[372] şeklindeki hadîsleri, onun, gençlerle cinsî arzu arasında devamlı bir bağlantı kurduğunu göstermektedir. Hatta bunun canlı örnekleri de görülmüş ve şehvetini zaptedemez duruma gelen bir genç, Hz. Peygamber'den zina etmek için izin istemiştir[373].

Bu aşırı ve yoğun cinsî arzunun, şeriatin kuralları çerçevesinde teskin edilmesi için evlilik teklif edilmiştir[374]. Çünkü Allah, eşleri, birbirilerinde sükûnete erişsinler diye yaratmıştır[375]. Buna güç yetiremeyenlerden ise, oruç tutmaları istenmiştir. Çünkü oruç, bu yoğun ve aşırı cinsî gücü kırmaktadır[376]. Görüldüğü üzere, kendisini muallim

---

369 Buhârî, Nikâh, 3 (VI, 117); Buhârî, Nikâh, 2 (VI, 117); İbn Mâce, Nikâh, 1 (592); Müslim, Nikâh, 1 (II, 1018); Dârimî, Nikâh, 2 (II, 177).

370. İbn Hanbel, V, 163.

371. el-Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, V, 318.

372. el-Muttakî, el-Hindî, *a.g.e.*, V, 319.

373. Bk. İbn Hanbel, V, 256.

374. Bk. Buhârî, Nikâh, 2 (VI, 117); Müslim, Nikâh, 1 (II, 1018).

375. Bk. er-Rûm, 21.

376. Bk. Buhârî, Nikâh, 2 (VI, 117).

olarak tanıtan Hz. Peygamber, gençlerin psikolojisini çok iyi bilmekte ve daha herhangi bir yanlışa düşmeden bu konuda onların dikkatlerini çekmektedir.

Gençler Enerjik, Atılgan, Hayat Dolu Ama Tecrübesizdirler

Gençlerin, cinsî güç bakımından ön plânda olmaları şeklindeki özellikleri yanında, hadîslerden anladığımız kadarıyla onların bir diğer psikolojik özellikleri; enerjik, atılgan, hayat dolu ama tecrübesiz olmalarıdır. Hz. Peygamber, *"İki şeyde ihtiyarın kalbi gençtir: Dünya sevgisi ve Tûlu emel"*[377] buyurmakla, hem yaşlıların, hem de gençlerin bir özelliğine dikkat çekmektedir. Aslında bu özellik gençlere ait olmasına rağmen, yaşlılarda da halen devam eden bir özellik olarak gösterilmektedir. Başka bir hadîste, dul bir kadınla evlenen sahabiye, Hz. Peygamber'in: *"Senin onunla, onun da seninle oynaşacağınız bir genç kızla evlenseydin ya!"*[378] buyurması, gençlerin enerjik ve hayat dolu olduklarını göstermektedir.

Gelişim özellikleri itibariyle gençlerde bazı aşırı eğilimlerin kendisini göstermesi, sıkca rastlanan bir durumdur. Hz. Peygamber'in çevresinde yer alan gençler içerisinde de aşırı eğilimleri olan kimselere rastlanıyordu. Dinî duyarlılıkları son derece güçlü olan bu genç insanlar, çok sert ve aşırı zühde varan dinî yorum ve uygulamalar içerisinde bulunuyorlardı. Hz. Peygamber bunlarla yakından ilgilenmiş, onları kırıp

---

377. Buhârî, Rikâk, 5 (VII, 171); İbn Mâce, Zühd, 25 (II, 1412).

378. Buhârî, Nikâh, 10 (VI, 120).

gücendirmeden, anlayış ve hoşgörü içerisinde bu tutumlarından vazgeçmeleri hususunda onları uyarmıştır. Bu aşırı zühd eğilimi taşıyan gençler arasında Abdullah b. Amr, Osman b. Maz'ûn, Ebu'd-Derdâ, Hz. Ali gibi isimler meşhurdur. Kendilerini ibadete daha çok verebilmek için geceleri namaz kılıp, gündüzleri oruç tutmaya ve kadınlarını terketmeye azmeden bu gençlerin davranışlarını tasvib etmeyen Hz. Peygamber, onları kendi sünnetine uygun bir tarzda bir orta yoldan yürümeleri konusunda uyarmıştır[379].

Bir hadîste Abdullah b. Amr'ın "... *Beni bırakın! Kuvvetimden ve gençliğimden yararlanayım*"[380] şeklindeki ifadesi, gençlerin bu yönünü iyice ortaya koymaktadır. Kaldı ki, Abdullah b. Amr bu çıkışı Hz. Peygamber'e karşı yapmaktadır. Türkçe'de "delikanlı" diye ifade edilen bir dönemde, Hz. Peygamber'e bile çıkışılabilmektedir. Ama bu çıkışma bir tecrübesizliğin de belirtisidir. Aynı olayda Hz. Peygamber'in onu, Kur'ân'ı çok kısa zamanda hatmetmekten vazgeçirmeye çalışmasında, Abdullah b. Amr'ın tecrübesizliğini ve gençlik enerjisinin zayi olmasıyla bu kabiliyetinin elden gideceğini belirten şu ifade yer almaktadır: "*Korkarım ki, ömrün uzar ve sen bundan usanırsın*". Bu olayda, Hz. Peygamber, onun bu işi istemesinin gençlik heyecanından ve tecrübesizlikten kaynaklandığını, gençlik heyecanının kaybolmasıyla, bu durumun usandırıcı olacağını ifade etmektedir. Parlak zekâsı, öğrenme arzusu ve kabına sığmayan mizacı ile hertürlü telkin ve propagandaya açık olan genç, en fazla yardıma ve korunup kollanmaya ihtiyaç duyduğu bir

379. Bk. Buhârî, Nikâh, 1 (VI, 116), 89 (VI, 151-152); Hökelekli, a.g.m., s. 54-55.
380. İbn Mâce, İkame, 178 (I, 428); İbn Hanbel, II, 163.

devrededir. Bununla beraber, içinde bulunduğu bu durumu -yukarıdaki hadîste de olduğu gibi- gençlik enerjisi ve taşkınlığı sebebiyle kabul etmek istememektedir[381]. Bunun yanında, genç hakkında, "Bir yandan kendini dünyanın merkezi gibi görür, son derece fedakârdır, bir an düşünmeden kendini feda edebilir. Bir yandan bir lidere körü körüne boyun eğerken, diğer yandan bütün liderlere ve yetişkinlere karşı çıkar"[382] şeklinde enterasan tesbitler yapılmıştır. Velhasıl, hayatı henüz tanımaya başlamış genç, becerisizlik içinde bocalar durur. Gençlik ateşi, şiddet heyecan vs onun özel halleri olarak, gençliği boyunca devam edip gider[383]. Zira, gençlerde, istek, arzu ve heyecan, yaşlılara göre daha yoğundur[384].

Resûlullah, gençlerin bu yapısını bildiği için, İslâm toplumunun şekillenmesinde İslâmî değerlerin yaşanmasında ve yayılmasında, gençlere büyük görevler vermiştir. Onların cesaret ve enerjilerinden gereği gibi yararlanmak için, herşeyden önce gençlerin kendine güveni olan, sağlam bir kişilik göstermelerine imkân sağlanmasının önemini çok iyi bilmekteydi. Resûlullah, sorumluluk gerektiren en yüksek görevlere hazırlanmalarını gençliğin tabii hakkı ve amme menfeatlerinin bir gereği olarak görmekteydi. Bundan dolayı gençlere özel ilgi göstermekte ve onları sürekli olarak bu işlere teşvik etmekteydi[385].

---

381. Bk. Songar, *Çeşitleme*, s. 102.
382. Ekşi, *a.g.e.*, s. 102.
383. Bk. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 243.
384. Songar, *Psikiyatri*, İst., Gül Matbaası 1971, s. 362.
385. Bk. Hökelekli, a.g.m., s. 53.

Bütün bunlar, gençlik döneminin, fırtınalı bir dönem olduğunu göstermektedir. Cinsî gücün, enerji ve kuvvetin zirvede olduğu bu dönemde, tecrübesizlik dezavantajı, gençleri tehlikeli girdaplara sokabilmektedir. İşte bu fırtınaya, güçlü iradesiyle dayanan ve rotasını şaşırmayan genci, başka bir ifadeyle, şehvetlerin ardına düşmeyip, Allah'a kullukta devam eden genci Allah, kıyamet günü, hiçbir gölgenin bulunmadığı bir ortamda, gölgelendireceği yedi kişiden biri olarak göstermiştir[386]. Zira bu genç, çok zor badireleri geçmiştir. Zor olmasına rağmen gençlik, sürekli olmayan, belli bir zaman sonra sakinleşen, gücünü kaybeden ve yok olan ve bu dünyada bir daha geri dönüşü olmayan bir dönemdir[387]. Ancak âhirette tekrar yaşanacak bir dönemdir. Zira, bu badireli dönemi Allah rızasına uygun olarak geçiren kişiler, cennet ehli gençler olarak dirileceklerdir[388].

2.2.2.2. Olgunluk

Gençliğin bir uzantısı olan olgunluk safhasının[389] başı ve sonu için bir takım rakamlar verilmiştir. et-Tahânevî, olgunluğun, otuz ile elli yaş arasını kapsadığını ifade etmektedir[390]. Bu dönem için, otuzbeş-ellibeş[391], otuz-

386. Bk. Buhârî, Ezan, 36 (I, 160); Buhârî, Zekât,16 (II, 116).
387. Bk. İbn Mâce, Talâk, 25 (I, 666).
388. Bk. Dârimî, Rikâk, 104 (II, 431).
389. Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, s. 75.
390. Bk. et-Tahanevî, *a.g.e.*, I, 731.
391. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 60.

elliüç[392], otuzbeş-altmış[393] şeklinde sınırlamalar da yapılmaktadır. Ancak olgunluğun bu şekilde tahdit edilmesinden kaçınmak gerekir. Meselâ Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Ömer için; "*Şu iki kişi cennet ehlinin olgunları ve gençleridirler* "[394] buyurmaktadır. Tahavî de, kuhûlet (olgunluk) yaşı ile, şebâbet (gençlik) yaşının iç içe girdiğini ifade etmektedir[395]. Zira, "olgun bir genç" tabirinde, genç aynı zamanda, olgun kelimesiyle ifade edilmektedir. Fakat hiçbir zaman "olgun bir ihtiyar" denilmez. İnsan, olgunluk çağından çıktıktan sonra, ihtiyar (şeyh) olur. Şu halde tekehhül gençlik devresinin sonudur(...)"[396]. Ebu'l-Bekâ da aynı görüştedir. Nitekim o, genci "altmış yaşını geçmeyen" diye ifade etmekte ve bu yaşa kadar kadarki devrenin araplarça gençlik sayıldığını söyler. Delil olarak da, "Hasan ve Hüseyin cennet ehlinin gençlerinin efendileridir" hadîsini göstermektedir. İlâveten, bu ikisinin ittifakla kırk yaşlarının üzerinde olduklarını belirtmektedir[397].

Ancak bazı hadîslerde ise, gençlik ve olgunluk farklı iki devre olarak telakkî edilmiştir. Nitekim bazı hadîslerde, "*Biri genç diğeri olgun* "[398] şeklinde ifadelere rastlamaktayız. Bu ifade gençlik ve olgunluğun ayrı ayrı iki devre olduğunu göstermektedir. Yine el-Havlânî'nin "*Humus mescidine girdim. Bir de baktım ki, Resûlullah'ın ashabından otuz*

392. Bk. Yavuz, *a.g.e.*, s. 41.
393. Bk. Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 158.
394. İbn Hanbel, I, 80.
395. Canan, *Terbiye*, s. 78.
396. Canan, *a.g.e.*, s. 75 (et-Tahavî'nin Müâkilu'l-Âsâr'ından naklen).
397. Bk. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 696.
398. Mâlik, Talâk, 83 (II, 58).

olgun kişi oradalar. Aralarında da gözleri sürmeli bir genç vardı. Hangi meselede ihtilaf ediyorlarsa bu gence soruyorlardı. Yanımdakine bu gencin kim olduğunu sordum. Dedi ki, bu Mu'az b. Cebeldir"[399] şeklindeki ifadesinde de, genç ve olgun ayırımının yapıldığını görmekteyiz.

Bütün bunlara istinaden, hâfıza, muhakeme gibi rûhî kuvvelerin, zaaf ve tedenniye yüz tutmaksızın zindeliğini muhafaza ettiği müddetçe, kuhûletin (olgunluk devresinin) devam ettiğine hükmedilebilir[400].

Hz. Peygamber, bazı meselelerdeki istişarelerini büyüklerle yapmaktaydı. Meselâ, ifk hadisesindeki istişaresi bunlardan biridir[401]. Çünkü büyükler meseleleri daha iyi bilirler[402]. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in, "olgunlar"ın özellikleriyle ilgili bir izahına rastlamış değiliz. Hz. Peygamber'in çocuklar, gençler ve yaşlılarla ilgili birtakım psikolojik tesbitleri olmasına rağmen, "olgunlar"la ilgili böyle bir tesbiti dikkatimizi çekmedi. Ancak verimli olduğu kabul edilen[403] bu dönem hakkında, zamanımızdaki araştırmacılar tarafından bazı değerlendirilmeler yapılmaktadır. İlgili bir hadîs olmadığı için bunlardan sadece birini nakledeceğiz:

"Olgunluk, mutlak bir vasıf değildir. Hatta hemen hemen hiçkimsenin tam manasıyla olgun olmadığını da söyleyebiliriz. Böyle bir insan, tam manasıyla akıllı, eskilerin hâkim dedikleri seviyeye ulaşmış, herşeyi toleransla ve

---

399. İbn Hanbel, V, 236; İbn Hanbel, V, 239.

400. Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, s. 75.

401. Bk. Buhârî, Şehadât, 15 (III, 156-157).

402. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 235.

403. Bk. Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 168.

hoşgörüyle karşılayan, heyecan bakımından da tam bir muvazene içinde olmalıdır. Fakat düşünelim ki, insanı insan yapan biraz da zaaflarıdır. Onlarsız bir insan tasavvur edilemez. Her ne olursa olsun, insan için en iyisi, bu tarif ettiğimiz ideal olgunluğa erişmeye çalışmaktır..."[404].

Bütün bu anlatılanlardan olgunluğun iki yönünün olduğunu anlamak mümkündür. Birincisi, insanın yaş devresini gösteren, başka bir ifadeyle orta yaşlılık denen devre; bir diğeri ise, zihni, fikri hal ve hareketler bakımından ulaşılan kemal vasfıdır. Bu vasıf, yaş itibariyle gençlerde bulunursa, olgun genç, yaşlılarda bulunursa olgun yaşlı, orta yaşlılarda bulunursa olgun "olgun" olmaktadır. Yukarıda verdiğimiz bir hadîste, yaş bakımından olgun insanların, yaş bakımından genç olan Mu'az b. Cebel'e, ihtilaf ettikleri şeyleri sormaları, onların ilmen olgunlaşmamış olduklarını; Mu'az b. Cebel'in ise, yaşça genç olmasına rağmen, ilmen olgunlaştığını göstermektedir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in, cennet ehlinin olgunlarının ve gençlerinin efendisi olmasını[405], bu açıdan değerlendirmek mümkün görünmektedir. Zira başka bir hadîste cennet ehlinin gençler olduğu belirtilmektedir[406]. Buradan hareketle, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in, yaşça genç ama olgun genç oldukları şeklinde bir kanaate varmanın da yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak, hem zihnen hem de bedenen, olgun olanların, şuuraltı insiyaklarının artık bastırılmış ve kontrol altına alınmış olan insanlar olduğu; bedenen ve ruhen genç

---

404. Songar, *Çeşitleme*, s. 39.

405. Bk. İbn Hanbel, I, 80.

406. Bk. Dârimî, Rikâk, 104 (II, 431).

olanların ise, bilinçaltı dürtülerinin, yeterince bastırılamamış, savunmalarının zayıf olduğu; olgunların, artık gerek cinsel dürtülerini, gerek ana va babasından duygusal bakımdan bağımsız hale gelmeleriyle derûnî çatışmalarını çözdüğü; gencin ise, hem cinsî hem de diğer derûnî çatışmalarını hala çözümlemeye çalışan kişi olduğu[407] söylenebilir.

2.2.2.3. İhtiyarlık ve İhtiyarların Bazı Özellikleri

Hz. Peygamber'e göre, yetişkinliğe ait yaş safhalarından birisi de ihtiyarlıktır. Hadîslerde ihtiyarlık, "şeyh"[408], "kebîr", "kiber", "kibere"[409], "şeyb"[410], "herem"[411], "erzelu'l-ömr"[412] ve "acûz"[413] diye ifade edilmektedir. Şer'an, elli yaşın üzerindekiler için kullanıldığı belirtilen "şeyh" kelimesi[414], genelde yaşlılığın ilk devreleri için kullanılır. Hadîslerde, iyice yaşlılar için ise, "şeyh"ten

---

407. Bk. Ekşi, *a.g.e.*, s. 105-106.

408. Bk. İbn Hanbel, II, 335, V, 13, 132; Tirmizî, Birr, 75 (IV, 327); Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 105); Mâlik, Hudûd, 10 (II, 824); İbn Mâce, Hudûd, 9 (II, 854); Dârimî, Nüzûr, 2 (II, 240); İbn Mâce, Keffâret, 19 (I, 689); Buhârî, Mevâkıt, 1 (III, 74); Buhârî, Musâkât, 10 (III, 78); Buhârî, Meğâzî, 19 (V, 34); Buhârî, Muhsar, 27 (II, 220).

409. Bk. Nesâî, İsti'âze, 38 (VIII, 271); İbn Mâce, Siyâm, 20 (I, 539); İbn Mâce, İkâmeti's-Salât, 48 (I, 315); Müslim, Zikr, 74 (IV, 2088); Ebû Dâvud, Edeb, 101 (II, 739); Dârimî, Vudû'', 91 (I, 232); Buhârî, Ezan, 95 (I, 184).

410. Bk. Müslim, Fiten, 116 (IV, 2259); İbn Hanbel, IV, 120.

411. Bk. Buhârî, Cihâd, 25 (III, 210); Buhârî, Daavât, 42 (VII, 160); Ebû Dâvud, Tıb, 1 (II, 396); İbn Mâce, Zühd, 27 (II, 1415); İbn Hanbel, II, 319, 338; İbn Mâce, Tıb, 1 (II, 1137); Müslim Cennet, 22 (IV, 2182).

412. Bk. Buhârî, Daavât, 44 (VII, 160); Nesâî, İsti'âze, 39 (VIII, 271); İbn Mâce, Dua, 3 (II, 1263); Buhârî, Cihâd, 25 (III, 209); Müslim, Zikr, 52 (IV, 2080).

413. Bk. Buhârî Menâkibi'l-Ensâr, 20 (IV, 231); İbn Mâce, Tıb, 39 (II, 1167)

414. Bk. et-Tahânevî, *a.g.e.*, I, 731.

ziyade, "şeyhun kebîr"[415] ve "şeyhun fânî"[416] kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. "Kiber, herem ve erzelu'l-ömr" daha ziyade yaşlılığın ikinci devresi için, başka bir ifadeyle düşkün yaşlılar için kullanılır[417].

Muasır eserlerde, ellibeş-altmış yaşından, hayatın sonuna kadarki zaman için kullanılan yaşlılık[418] kelimesi için de tıpkı olgunlukta olduğu gibi bir yaş tahdidi koymak uygun görünmemektedir. Zira ihtiyarlama, bünyeden bünyeye farklılık gösterebilmektedir[419].

Hz. Peygamber'in hadîslerine dayanarak, orta yaşlılık (olgunluk) devresinin bitiminden başlayıp, ölüme kadar devam eden devreye ihtiyarlık demenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Yaşlanma, ihtiyarlama, kısacası eskime, canlı ve cansız bütün varlıklar için geçerlidir[420]. Dolayısıyla, canlılar aleminden olan insanlar için de bu durum söz konusudur. Hadîslerde bir hayat devresi olarak zikredilen yaşlılığın, Hz. Peygamber'e göre birtakım özellikleri vardır.

---

415. Bk. Buhârî, Hac, 1 (II, 140); Buhârî, Mardâ, 14 (VII, 7); İbn Mâce, Menâsik, 10 (II, 971); İbn Hanbel, VI, 411, I, 76.

416. Bk. Ebû Dâvud, Cihâd, 82 (II, 44).

417. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 119; en-Nevevî, Müslim Şerhi, VII, 29; Müslim, Zikr, 74 (IV, 2088).

418. Baymur, *a.g.e.*, s. 61.

419. Bk. Çaplı, *İnsanın İç Dünyası*, s. 149.

420. Bk. Songar,*Çeşitleme*, s. 112; Simone De Behauvoir, *Yaşlılık*, çev. Osman Canberk ve Eray Canberk, İst., Milliyet Yay. 1970, s. 39.

Yaşlılıkta Organik ve Zihnî Zayıflık Baş Gösterir

Yaşlılığın özelliklerinden biri, fizikî, zihnî zayıflık ve bozukluktur. Bunu ilk etapta, Hz. Peygamber'in, ihtiyarlıktan Allah'a sığınması[421] şeklindeki hadîslerinden anlamak mümkündür. Çünkü ihtiyarlıkta, özellikle ihtiyarlığın son dönemlerinde, aklın, anlayışın, zaptın, duyuların bozulması ve fizikî yönün zayıflaması söz konusudur[422]. Bunun yanında *"ihtiyarın bedeni zayıflar ama kalbi iki konuda gençtir"*[423] hadîsi ve ihtiyarların fiziken yapmaları zor olan bazı konularda onlara kolaylık tanınmasına dair hadîsler[424] de onların, Hz. Peygamber tarafından organik açıdan zayıf olarak kabul edildiklerini göstermektedir. Âyet-i kerîmelerde de ihtiyarlığın zayıflık olduğuna işaret edilmiştir[425]. Hatta bazı âyetlerde, hadîslerde olduğu gibi ömrün son devrelerine "erzelu'l-'umr" denilmektedir. "Çünkü bu durum, insanın başlangıçtaki (çocukluğundaki) zayıflığından daha zordur. Zira, bebeğe büyüyecek ümidiyle, annesi ve babası bakarlar. Gün geçtikçe de bebek tatlılaşır, güçlenir, sevilir, zahmeti azalır, kendi kendine yeterli duruma gelir. Ama insan bu son çağında, gün geçtikçe gücünü kaybederek, kendisine bakanları da usandırabilir. İlk durumun tersine, gittikçe kendi yeterliliğini yitirir"[426]. Ömrün en son çağında ise, iyice kendi

---

421. Bk. Buhârî, Cihâd, 25 (III, 210); Nesâî, İsti'âze, 38-39 (VIII, 271); Buhârî, Daâvat, 42 (VII, 160); Müslim, Zikr, 76 (IV, 2089); İbn Mâce, Duâ, 3 (II, 1263); Müslim, Zikr, 52 (IV, 2080).

422. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, VII, 29.

423. İbn Hanbel, II, 338, 335.

424. Bk. Buhârî, Hac, 1 (II, 140); Buhârî, Muhsar, 27 (II, 220); İbn Mâce, Keffaret, 19 (I, 689); Dârimî, Nuzur, 2 (II, 240); İbn Mâce, İkâmeti's-Salât, 48 (I, 315); İbn Mâce, Menâsik, 10 (II, 971); İbn Hanbel, VI, 411.

425. Bk. Rûm, 54; Hac, 5; Nahl, 70.

426. Ateş, *Tefsîr*, VI, 9.

kendine yeteriz hale gelir ve tamamen etrafındakilere yük olur. İşte bundan dolayı gerek âyetlerde, gerekse hadîslerde, bu çağı ömrün aciz ve en perişan çağ olarak nitelendirilmiş ve Resûlullah, böyle bir duruma düşmekten Allah'a sığınmıştır.

İnsanın yaşlandıkça, günden güne bedeninde meydana gelen zayıflık, onun bilgi elde etme yolları olan beş duyusu ve aklında bir zayıflığa yol açar. Dolayısıyla bazı şeyleri unutmaya ve karıştırmaya başlar[427]. Bir hadîste, ashabdan birinin "*Yaşlandık ve unuttuk*"[428] şeklindeki ifadesi, yaşlılıkla zabt zayıflığı arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Kaldı ki, günümüz Psikiyatri kitaplarında da, yaşlılığa bağlı psikozlardan bahsedilmektedir[429].

Hz. Peygamber'e göre, bu maddeden olarak, yaşlıların özelliklerinden birisi de cinsi güç zayıflığıdır. Zira yaşlı, cinsel yönden de zayıflamıştır. Bu yüzden, oruçlu iken hanımına mübaşeretinde (dokunmasında) bir mahzur görülmemiştir. Ama cinsi gücün zirvesinde olan genç için aynı konu mahzurlu görülmüştür. İbn Abbas'ın, "*Yaşlıya, oruçlu iken mübaşerete ruhsat verildi, gençler için bu, kerih görüldü*"[430] şeklindeki ifadesinden bunu anlamaktayız. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Zekeriyya'nın, "***Benim nasıl oğlum olur? Karım da kısırdır. Ben ise ihtiyarlığın son sınırına vardım***"[431] ifadesi,

---

427. Bk. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 91.

428. İbn Mâce, Mukaddime, 3 (I, 11).

429. Bk. Mazhar Osman, *Akıl Hastalıkları*, İst., Kader Matbaası 1935, s. 434.

430. Bu hadîs, İbn Mâce'nin ziyâdelerindendir. Senedindeki Muhammed'in zayıflığından dolayı isnadı zayıftır (İbn Mâce, Siyâm, 20 (I, 539).

431. Meryem, 8.

"*İhtiyarlık çağımda bana İsmail'i ve İshak'ı lutfeden Allah'a hamdolsun*"[432], "*Rabb'im! Bana ihtiyarlık gelip çatmışken ve karım da kısırken, benim nasıl çocuğum olur?*"[433] şeklindeki âyetler; Hz. İbrahim'in hanımının "*Vay! Ben bir koca karı, kocam da bir pir iken doğuracak mıyım? Bu cidden şaşılacak bir şey!*"[434] şeklindeki ifadesi, yaşlılıkta cinsi gücün zayıfladığını göstermektedir.

Ancak bütün bunlara rağmen yaşlanma, bütünüyle bir gerileme değildir. Gençlerdeki cevval zekâya karşılık, yaşlılarda da kuvvetli bir muhakemenin bulunduğu bir gerçektir. Zira iyi bir muhakeme, ancak tecrübe ve öğrenmeyle kazanılabilir. Bu da zamana ihtiyaç gösterir. Zekânın karşısında muhakeme ve tecrübeyi alırsak, bu sûretle, yaşla kaybolan şeylerin karşısında bir dengenin korunmağa çalışıldığı dikkatimizi çeker[435].

Ancak, yaşlılığın ilk devreleri için geçerli olan bu durum, son devresinde özelliğini kaybetmektedir. Bunun için Hz. Peygamber, yaşlılığı, bir dert olarak nitelendirmektedir[436].

432. İbrahim, 39.
433. Ali İmrân, 40.
434. Hûd, 72.
435. Songar, Psikiyatri, s. 270-271.
436. Bk. Ebû Dâvud, Tıb, 1 (II, 396); İbn Mâce, Tıb, 1 (II, 1137).

Yaşlılıkta Yaşamaya ve Mala Karşı Olan Hırs İyice Artar

Hz. Peygamber'e göre, ihtiyarlık psikolojisini çevreleyen arazlardan biri de, hırstır. Günümüz psikologları tarafından, "İnsan yaşlandıkça, belki de artık uzun zaman ihtiyacı olmayacağı mal ve parasına düşkünlüğü artar"[437] ve "Hayattan alınan zevk azalmasına rağmen, hayata bağlılık, çok yaşamak arzusu devam eder"[438] şeklinde ifade edilen bu husus; Hz. Peygamber'in şu hadîsinde net bir şekilde görülmektedir: *"Ademoğlu ihtiyarlar. Onda iki şey genç kalır: Mala ve ömre karşı olan hırs"*[439], *"İhtiyar yaşlanır, cismi zayıflar. Kalbi ise, uzun ömür ve mala karşı sevgi konusunda genç kalır"*[440].

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber yaşlıların bu gibi psikolojik özelliklere sahip olduklarına dikkat çekerek, yaşlılık psikolojisi hakkında bize bilgi vermektedir. Verilen bu bilgiler, yaşlılara yönelik öğretimde göz önünde bulundurulursa eğitimin başarısının müsbet yönde etkileneceği kaçınılmazdır.

Hz. Peygamber, bir hadîsinde kıyamet ahvalini anlatmakta ve daha sonra bu günün, "çocukları ihtiyarlatan bir gün olduğunu" ifade etmektedir[441]. Hz. Peygamber, bu ifadesiyle, *"**Peki inkâr ederseniz, çocukları ihtiyarlatan o***

437. Songar, *Çeşitleme*, s. 117.
438. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 91.
439. Müslim, Zekât, 115 (II, 724); İbn Mâce, Zühd, 27 (II, 1415).
440. İbn Hanbel, II, 335.
441. Bk. Müslim, Fiten, 16 (IV, 2259).

günden kendinizi nasıl kurtaracaksınız?"[442] âyetini açıklamaktadır . Dikkatle bakılırsa, gerek hadîste, gerekse âyette, bir takım sıkıntıların, insanları zamanından evvel ihtiyarlattığına işaret edilmektedir. Zira çocukların ihtiyarlaması demek, insanın olgunluk ve gençlik devrelerini yaşamadan, direkt ihtiyarlık çağına girmesi demektir. şüphesiz bu, çok erken gelen bir ihtiyarlıktır. Ama bu ihtiyarlığın erken gelişinin sebebi, bir takım sıkıntılardır. Zira o gün, o kadar şiddetli, o kadar acıdır ki, gam ve keder, saçları ağartır[443].

Netice olarak, Hz. Peygamber'e göre yaşlılık, bir zayıflama devresidir. Bu zayıflık, fizikî ve aklî olmaktadır. Bu zayıflığın izalesi veya tedavisi mümkün değildir. Bazı durumlarda ise insanlar, bu devreye daha erken yaşta girebilmektedirler.

---

442. Müzemmil, 17.

443. Yazır, *a.g.e.*, VIII, 5435; İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 438.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANLARIN DAVRANIŞLARINDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER

Hz. Peygamber'e göre, insanların davranışları üzerinde etkili olan faktörler çok farklıdır. Bu âmillerden bir kısmı insan üzerinde olumlu etki yaparken, bir kısmı olumsuz etki yapmaktadır. Diğer bir kısmı ise, duruma göre menfî veya müsbet etki yapmaktadır. Esasen Hz. Peygamber'e göre insan, etki altında kalabilen bir varlıktır. Aslında eğitimi de insanın bu özelliğini kullanarak, ona bazı hususlarda etki etmek şeklinde anlamak mümkündür. Öyleyse gerek ruhî yapısı tarafından, gerek bedenî yapısı tarafından, gerekse dışarıdaki çeşitli etkenler tarafından, sürekli olarak bazı şekillerde etkilenmeye çalışılan insanın üzerinde, etki edici olarak görülen faktörler nelerdir?

Hz. Peygamber'e göre insan üzerinde etkili olan âmiller genel olarak dış âmiller ve iç âmiller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu âmillerin, bir muallim tarafından bilinip, insanın yaratılış gayesine uygun olanlarının desteklenmesi, uygun olmayanlarının da dışlanması, eğitimin ve eğitimcinin başarısı açısından son derece önemlidir. Hz. Peygamber'i, başarılı bir eğitimci yapan yönlerinden biri de, onun, insanın bu cephesini çok iyi bilip, zamanında mudahele edebilmesinden kaynaklanmaktadır.

3.1. Fıtrat ve Beşerî Özellikler

Hz. Peygamber'in ifadesiyle, "*Her çocuk fitrat üzere doğar. Daha sonra anne babası onu Yahûdî veya Hristiyan*

yapar"[1]. Binâenaleyh, fıtrat daha sonraki bazı etkenlerle dejenerasyona uğramaktadır. Ancak, hadîslerde fıtrat, sonradan herhangi bir bozulmaya uğramadığı müddetçe, devamlı iyiyi ve doğruyu gösteren bir yapı olarak ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle, harici bir tesir olmadığı müddetçe, insan davranışlarında etki eden bir âmil durumundadır. Etkisi ise, müsbet bir etkidir. Bunun için biz fıtratı, insan üzerinde etkili olan müessirlerden biri olarak kabul etmekteyiz.

Ancak, fıtratla ne anladığımıza da değinmek istiyoruz. Fıtrat kelimesi, çeşitli şekillerde tarif edilmekle beraber, fıtrat kavramının içinin tam doldurulamadığı kanaatini taşıyoruz. Bizin bu kavram üzerinde durmamız, birinci olarak insan davranışlarında etkili bir faktör olması, ikinci olarak da, birçok hadîste, Hz. Peygamber tarafından insanlara nisbet edilerek kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu kısımda, önce fıtrat hakkında yapılan eski yeni birtakım açıklamaları vererek fıtratın ne demek olduğunu, daha sonra da, fıtratın uzantısı olan bir takım özelliklerden (fıtrî özellikler) bahsedeceğiz.

3.1.1. Fıtrat

3.1.1.1. Fıtratla İlgili Âyet ve Hadîsler

Bu bölümde, gerek Kur'ân'da, gerekse hadîslerde, fıtrat konusunda verilen bilgiler toplu olarak görülecek, böylece daha sonra yapılacak bir takım atıfları anlamada kolaylık sağlanacaktır.

. Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 104).

Fıtratla İlgili Âyet:

"***O halde (Habibim), sen yüzünü bir muvahhit olarak dîne, Allah'ın o fitratına (Fıtrata'llâh) çevir ki, O, insanları bunun üzerine yaratmıştır***"[2].

Fıtratla İlgili Hadisler:

1. "*Her çocuk, fitrat üzere doğar. Bundan sonra anası babası, onu Yahûdî, Nasrânî ve Mecûsî yaparlar. Hayvan yavrusunun eksiksiz tam bir hayvan yavrusu olarak doğurulması gibi. Siz, o hayvan yavrusu arasında, kulağı, dudağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç gördünüz mü?*"[3]

2. "*Her insanı annesi fitrat üzere doğurur. Sonra annesi babası onu Yahûdileştirir, Hristiyanlaştırır ve Mecûsileştirir. Eğer annesi babası müslüman iseler, çocuk da müslüman olur. Annesinin doğurduğu her insanı şeytan iki yanından çarpar. Yalnız Meryem'le oğlu müstesna*"[4].

3. "*Allah'ım! Kendimi sana teslim ettim. Yüzümü sana çevirdim. İşimi sana ısmarladım. Sana itimat ettim. Seni dilerim ve Senden korkarım. Senden başka sığınacak, Senden başka kurtaracak yoktur; halas ve himaye ancak sana aittir. Allah'ım indirdiğin kitabına inandım ve gönderdiğin Peygamber'e îmân ettim" (Bunları söyledikten sonra) Resûlullah buyurdu ki, (bu kelimeleri okur da, sonra o gece içinde) ölürsen, fitrat üzere ölürsün* "[5].

---

2. er-Rûm, 30.
3. Buhârî, Cenâiz, 80 (II, 97), 93 (II, 104); Buhârî, Tefsîru Sûreti Rûm, 1 (VI, 19); Mâlik, Cenâiz, 52 (I, 241).
4. Müslim, Kader, 22 (IV, 2048), 25 (IV, 2049).
5. Buhârî, Daavât, 7 (VII, 147); Buhârî, Vudû', 75 (I, 67).

4. *"Fıtrat, beştir: Sünnet olmak, etek traşı olmak, koltuk altlarını yolmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek"*[6].

6. Aynı hadîsin başka bir rivâyetinde ise, *"Beş şey fitrattandır"*[7] denilmektedir.

7. *"Bıyıkları kısaltmak fitrattandır"*[8].

8. *"On şey fitrattandır: Bıyığı kısaltmak, tırnakları kesmek, parmakların arasını yıkamak, sakalı bırakmak, misvak kullanmak, istinşak, koltuk altlarını temizlemek, etek traşı olmak, istinca ve istibra yapmak"*[9].

9. *"Ağıza su almak, burna su çekmek, misvak kullamak, bıyığı kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altını yolmak, kasıkları traş etmek, parmak mafsallarını yıkamak, taharetlendikten sonra cinsel organa su serpmek ve sünnet olmak fitrattandır"*[10].

10. *"Etek traşı olmak, tırnakları kesmek, ve bıyıkları kısaltmak fitrattandır"*[11].

11. Ebu Hureyre'den: *"Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'a İsra gecesi İliya'da (Beytu'l-Makdiste), biri şarap, diğeri süt olan iki kadeh getirildi. Onlara baktı ve sütü aldı. Bunun üzerine Cebrâil dedi ki: "Seni fitrata yönlendiren*

---

6. Buhârî, İsti'zân, 51 (VII, 147); İbn Mâce, Tahâret, 8 (I, 107); Müslim, Tahâret, 50 (I, 222).
7. Buhârî, Libâs, 63 (VII, 56); İbn Mâce, Tahâret, 8 (I, 107).
8. Buhârî, Libâs, 63 (VII, 56).
9. Nesâî, Ziynet, 1 (VIII, 126); İbn Mâce, Tahâret, 8 (I, 107); Müslim, Tahâret, 56 (I, 223); Ebû Dâvud, Tahâret, 29 (I, 61).
10. İbn Mâce, Tahâret, 8 (I, 107).
11. Buhârî, Libâs, 64 (VII, 56).

Allah'a hamdolsun. Eğer sen şarabı almış olsaydın, ümmetin azgın olurdu"[12].

12. Hz. Peygamber, Miraç olayını anlatırken; *"Sonra bana bir kap içerisinde şarap, bir kapta süt, bir kapta bal getirildi. Ben sütü alınca. (Cebrâil) dedi ki: "Bu, senin ve ümmetinin üzerinde bulunduğunuz fıtrattır"* ifadesini kullanmıştır[13].

13. "*(...) Sonra çıktım, derken bana Cebrâil bir kap dolusu şarap, bir kap dolusu süt getirdi. Ben sütü seçim. Bunun üzerine Cebrâil bana: "Fıtratı seçtin"* dedi[14].

14. "*Benim ümmetim, yıldızların iştibakine (çoğalıp birbirine karışmasına) kadar, akşam namazını geciktirmedikçe, fıtrat üzerinde bulunmağa devam edecektir*"[15].

15. Hz. Peygamber, ashabına mirac hadisesini anlatırken, gördüğü muhteşem bir kalabalıktan ve bundan başka ümmetinden yetmiş bin kişinin hesapsız cennete gireceğinden bahseder. Ashab bunların kimler olduğu konusunda kendisine soru sormaz. Resûlullah da oradan ayrılır. Daha sonra ashabdan bir kısmı, o kimselerin kendileri olduğunu, bir kısmı da onların "fıtrat ve islâm üzere doğanların çocukları olduğunu" söylerler[16].

16. Hz. Peygamber, bir rüyasını ve tabirini anlatırken şöyle demiştir: "*(...) Ravza'da gördüğüm uzun boylu adama*

---

12. Buhârî, Eşribe, 1 (VI, 240); Buhârî, Tefsîru Sûre 17, 3 (V, 224); Müslim, Eşribe, 92 (III, 1592).
13. Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 42 (IV, 249).
14. Müslim, Îmân, 259 (I, 145); Buhârî, Enbiyâ, 24 (IV, 125).
15. Bu hadîs, İbn Mâce'nin Ziyâdelerindendir. İsnâdı hasendir (İbn Mâce, Salât, 7 (I, 225); Ebû Dâvud, Salât, 6 (I, 168).
16. Tirmizî, Kıyâme,16 (IV, 545).

gelince, o İbrahim'dir. Onun etrafındaki çocuklar da fıtrat üzere ölen bütün çocuklardır"[17].

17. "*Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), fecr doğduğu zaman baskın yapardı. Ezanı dinletirdi. Eğer ezan (sesi) işitirse (baskından) vazgeçer, işitmezse baskın yapardı. (Bir defa); Allahu Ekber!, Allahu Ekber! diyen bir adam işitti. Bunun üzerine Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), "Fıtrat üzerindedir!" buyurdu*"[18].

18. İbn Şihab ez-Zühri şöyle demiştir: "*Her ölen çocuğun -zina eden bir kadına ait olsa bile- cenaze namazı kılınır. Çünkü o çocuk İslâm fıtratı üzere yaratılmış olup, o fıtrat üzere doğurulmuştur (...)*"[19].

19. "*Resûlullah sabah vaktine ulaştığı zaman, "İslâm fıtratı, ihlas kelimesi, nebimiz Muhammed'in dini ve babamız İbrahim'in milleti üzerine hanîf ve müslüman olarak sabahladık*" derdi"[20].

3.1.1.2. Fıtratın Anlamı

Fıtratın çeşitli tarifleri yapılmıştır. Ebu'l-Bekâ, Fıtratı, "Yaratılış anının ilkinde, bütün mevcudatın kendisiyle muttasıf olduğu sıfat"[21] diye tarif etmiştir. Ebu'l-Bekâ, "Hilkat"e de "fıtrat" manası vermiştir[22].

---

17. İbn Hanbel, V, 9.
18. Müslim, Salât, 9 (I, 228).
19. Buhârî, Cenâiz, 80 (II, 97).
20. Dârimî, İsti'zân, 54 (II, 378).
21. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 697.
22. Bk. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 429.

et-Tahanevî ise, "fıtrat" kelimesinin manası konusunda ihtilaf edildiğini ve bu konuda şu görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmektedir: "Bir gruba göre fıtrat, fâtır ve Hâlik tarafından olan yaratılıştır. Bir gruba göre ise fıtrat, "İslâm" manasınadır. Başka bir gruba göre "fıtrat"ta "başlama" manası vardır ki, Allah insanları bunun üzerine başlatmıştır. Diğer bir gruba göre fıtrat, Allah'ın, babalarının sulplerinde iken onların zürriyetlerinden aldığı misaktır. Bir başka grup ise "fıtrat"ı, Allah'ın, mahlûkâtın kalbini diledikleri şey sebebiyle kendisine çevirdiği şey diye ifade etmişlerdir. Ebû Ömer: "Bu son görüş, aslında sahih olsa da, lügat açısından, fıtratın anlamı konusundaki görüşlerin en zayıfıdır" demektedir"[23].

Rağıb el-İsfehânî ise, fıtrata, saf bir sûrette icad ve ibda manası vermektedir[24].

Buhârî şarihleri el-Aynî ve İbn Hacer ise, fıtratın çeşitli manalarını şu şekilde nakletmektedirler: "hilkat"[25], "din", "ilk yaratılış", "İnsanlar babalarının sulplerinde iken zürriyetlerinden alınan misak", "Allah'ın irâde buyurduğu ve dilediği bir biçimde kullarının kalplerini kendisine yönelttiği şey"[26], naklettiği manâlar arasındadır. Yine el-Aynî fıtrat için, "Nebilerin sünneti"[27], "sünnet"[28], "İslâm ve

23. et-Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1118.
24. Bk. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 382.
25. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III, 193-194; el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 178, III, 188, VIII, 177.
26. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 177, 179.
27. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 272.
28. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 44, III, 188.

istikamet"[29] ve "(sahih) dini kabullenmeye müsait olma"[30] şeklinde ifadeler de kullanmaktadır.

Buhârî'de ise, fıtratın "İslâm" olduğuna dair bir bab başlığına rastlamaktayız[31].

İbnu'l-Esir ise fıtrata, (sahih) dini kabul etmek üzere şekillenmiş bir tabiat, yaratılış ve sünnet manasını vermektedir[32].

Fıtratın, "hilkat" ve "önceki nebilerin sünneti" manasına geldiğini zikreden âlimlerimizden biri de es-Sindî'dir[33].

Fıtrat hakkında verilen bu farklı bilgiler, farklı hadîslerin şerhi esnasında verilmiştir. Binaenaleyh, alimleri-mizin hangi hadîste geçen "fıtrat"ın hangi manada kullanıl-dığını, onların ilgili hadîsleri şerhlerinde görmek mümkündür.

Hadislerin Değerlendirilmesi:

Birinci ve İkinci Hadîs: Bu hadîslerin şerhinde üzerinde durulan noktalardan biri, onların farklı rivâyetleridir. Bu rivâyetlerden biri yukarıda verdiğimiz "*Her çocuk fitrat üzere doğar*" rivâyetidir. Hadîsin farklı bir rivâyeti ise, "*Doğan hiç kimse yoktur ki fitrat üzere doğmasın*"[34] şeklindedir.

Bu hadîslerin şerhinde üzerinde durulan ikinci nokta ise, bu hadîsin manasının umum ifade edip etmediğidir. Bir kısım âlimlere göre bu hadîs umum ifade etmez. Bu takdirde

29. el-Aynî, *a.g.e.*, I, 164, III. 188, I, 111; Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III, 193-194.
30. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 177.
31. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûreti Rum, 1 (VI, 20).
32. Bk. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, III, 457.
33. Bk. es-Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî*, VIII, 126 (*Sünenü Nesâî*'nin hamîşinde).
34. Buhârî, Cenâiz, 80 (II, 97); Buhârî, Tefsîru Sûreti Rum, 1 (VI, 20).

hadîsin manası şöyle olur: "*Fıtrat üzere doğup da, anne babası ğayri müslim olan her çocuğu, ebeveyni kendi dinlerine çevirir*". Diğer bir kısım alimlere göre de hadîs umum ifade eder ve bütün çocuklara şâmildir. Bunun umum (genellik) ifade ettiğine, ikinci rivâyet ve şu hadîsler delil olarak gösterilmiştir: "Doğan hiçkimse yoktur ki, bu fıtrat üzere doğmasın"[35], "Doğan hiçkimse yoktur ki millet üzere olmasın"[36]. Resûlullah (S.A.S.)'a müşrik çocukları soruldu da o: "*Allah onları yarattığı zaman ne yapacaklarını en iyi bilendir*"[37]. Bu izahlardan sonra gerek el-Aynî, gerekse İbn Hacer, hadîsin umum ifade ettiği kanaatine varmışlardır[38]. Buna göre, doğan bütün çocukların fıtrat üzere doğduğu anlaşılmaktadır.

Daha sonra bazı alimler, bu hadîsin, İslâm'ın ilk yıllarında, feraize ait hükümler ve cihad emri inmeden önceye ait olduğunu söylemişlerdir. Buna delil olarak mirasla ilgili bir konu göstermekte ve şöyle demektedirler: Doğan her çocuk islâm üzere doğmuş olsa ve ebeveyni onu -meselâ- Yahûdî yapmadan önce ölse, bu durumda ebeveyni ona mirasçı olamazdı. Ancak, hükümdeki vakıada, ona mirasçı alabilmektedir. Bu görüşü İbn Abdilberr ve diğer bazı âlimler tenkid etmişler ve bu itirazı yapanın, meseleyi dünya hükümlerine irca ettiğini, bu yüzden nesh iddiasında bulunduğunu söylemişlerdir. Vakıa şudur ki, bu durum, işin aslına ait bir durum hakkında Hz. Peygamber'in bilgi

35. Müslim, Kader, 23 (IV, 2048).
36. Müslim, Kader, 23 (IV, 2048).
37. Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 104); Müslim, Kader, 27-28 (IV, 2049).
38. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 178; el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III,193.

vermesidir. Bununla dünya hükümlerini isbata kalkışılamaz[39].

Hadîs hakkında yapılan bir başka yorum da, onda geçen fıtratın hangi manada kullanıldığıdır ki, hadîsin bizi esas ilgilendiren kısmı da burasıdır.

Gerek el-Aynî, gerekse İbn Hacer, bu hadîste geçen "fıtrat" hakkında âlimlerin çeşitli yorumlarda bulunduklarını ifade etmekte ve belli başlıklarını şu şekilde nakletmektedirler:

İbn Abdilberr, ilim ehli ve selefin umumuna göre buradaki "fıtrat", "İslâm'dır" demektedir. Buna delil olarak da, Ebu Hureyre'nin, bu hadîsin sonunda, yukarıda meâlini verdiğimiz Rum 30. âyeti ilave etmesini göstermektedirler. Zira bu âyette "fıtrat", "islâm" manasındadır. Âyette geçen hanîf"i de, Allah'ın fıtratına, yani sıbğat'ına yönelmek şeklinde anlamaktadırlar[40].

Fıtrattan murad, insanların yaratılış ve yapılarının aslında dini kabul etmeğe elverişli olmasıdır. Eğer kişiye bu konuda müdahele olmazsa, dinin luzumu üzere durur ve ondan ayrılmaz. Çünkü bu dini hissetmek, nefislerde mevcuttur. Bundan ancak taklit vs. gibi beşerî müdahelelerle ayrılmak mümkündür[41].

Kurtubî de bu görüşe meyletmiş ve şöyle demiştir: "Bunun manası şudur: Allahu Teâlâ, insanoğlunun kalplerini hakkı kabul etmeğe kabiliyetli olarak yaratmıştır. Tıpkı onların gözlerini ve kulaklarını, görülen ve duyulan şeyleri

---

39. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III, 192-193; el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 178; en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, VI, 208.
40. Bk. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III,193.
41. Bk. el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 193.

algılamaya ehil olarak yarattığı gibi. Hadîsin devamı da bu anlama delalet etmektedir. Hayvan yavrusunun tam ve eksiksiz bir durumda doğurulmasıyla şu kasdedilir: Hayvan, yaratılışı tam bir yavru doğurur. Bu şekilde terkedilirse ayıptan beri olur. Ancak insanlar onda birtakım tasarruflarda bulunurlar -meselâ kulağını kesmek gibi- ve aslî hilkatinden çıkarırlar. Bu bir teşbihtir. Teşbihin vechi ise açıktır"[42]. Yani hayvanların kusursuz doğmaları, salim fıtrata; daha sonraki birtakım müdahelelerle doğuş hallerinin değişmesi ise, fıtratın bozulmasına benzetilmiştir.

İbn Kayyım ise insanın fıtrat üzere doğmasının, anne karnından, dini biliyor olarak doğması manasına gelmediğini, zira âyette, insanların annelerinin karnından hiçbirşey bilmez olarak doğduklarının ifade edildiğini belirtmektedir. İlâveten, bundan maksadın, insan fıtratının, İslâmı bilmeyi ve sevmeyi gerektirdiğini ifade eder[43].

İbnü'l-Mübarek ise şu görüştedir: Çocuk, ileride ne olacaksa öyle doğar. Yani şakî olacaksa öyle, Sa'îd olacaksa o şekilde doğar. Allahu Teâlâ'nın ilminde, onun müslüman olacağı varsa müslüman, kâfir olacağı varsa küfür üzere doğar. Bununla İbnu'l-Mübarek sanki "fıtrat"ı, "ilim"le tevil etmiş görünüyor. Ancak onun bu görüşü, tenkid edilmiştir. Zira eğer böyle olsaydı, hadîsin "*ebeveyni onu Yahûdîleştirir...*" kısmı olmazdı. Çünkü burada ebeveynin, fıtratta olana ters bir iş yaptıklarından söz edilir[44].

---

42. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, *a.g.e.*, III, 193.
43. el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 193.
44. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, VI, 208; el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 194.

Fıtrat için verilen bir başka mana ise, "hilkat"tir. Yani çocuk sâlim olarak doğar. Ne küfrü, ne de îmânı bilir. Teklif yaşına gelince inanır. İbn Abdilber, bu görüşü tercih etmiş ve şöyle demiştir: ": Bu, hayvanlarla verilen temsile uygun ve Iyaz'ın hadîsine muhalif düşmemektedir. Çünkü onun "hanîf" sözüyle kasdettiği, "İstikamet üzere olmak"tır. Ancak, bu görüşü de tenkit edenler olmuştur[45].

Bütün bu görüşleri nakleden İbn Hacer ise, "fıtrat"ın, "İslâm" manasında olduğunu kabul etmiş görünmektedir[46].

el-Aynî ise bu hadîsi naklederken fıtrat hakkında şu görüşlere yer vermektedir:

Bir grup, "Fıtrat"ın, burada hilkat demek olduğunu söylemektedirler. Buna göre çocuk Rabb'ini bilme konusunda hilkat üzere yaratılır. Çünkü fıtrat, "Fâtır ve Hâlık" olan Allah'tan gelen bir hilkattir[47].

Bir grup ise çocuğun îmân, küfür, marifet ve inkâr üzere yaratıldığını kabul etmemekle beraber, onun yaratılış icabı, selâmet üzere olduğunu söylerler. Onlara göre bu şekilde olan bir yaratılışta, îmân, küfür, marifet ve inkâr yoktur. Çocuklar iyiyi kötüden ayıracak duruma gelince, îmân ederler. Bu grup, hadîste geçen ifadesiyle, "Çocuklar doğdukları zaman, selîm hayvanlar gibidirler. Buluğa erince, şeytan onları yanıltır. Eğer ilk durumlarında îmân veya küfür üzere yaratılmış olsalardı, bu durumları asla değişmezdi. Çocuğun doğduğu sırada birşey aklediyor olması imkânsızdır. Çünkü Allah onları hiçbir şey anlamaz olarak anne karnında

45. Bk. el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 194.

46. Bk. el-Askalânî, *a.g.e.*, III, 193-194.

47. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 178.

çıkarır. Durumu birşey anlamamak olanın, küfür, marifet ve îmân sahibi olması imkânsızdır" demektedirler. Ebu Amr, bu görüşün daha sahih olduğunu söylemektedir[48].

Başka bir grup âlim ise, bu hadîsteki fıtatın "din" manasında olduğunu, çünkü "selef"in, Rum 30. âyetteki "fıtrat"ı, İslâm Dîni olarak anlamada icma ettiklerini söylemektedirler[49]. Buna Iyaz b. Hammad'ın Resûlullah'tan rivâyet ettiği, "*Ben kullarımı hanîfler olarak istikâmet ve selâmet üzere yarattım*" kudsî hadîsini delil getirmektedirler. Bilindiği üzere Arapçada "hanîf", "el-müstakim, es-sâlim" demektir. Bu anlayışta olanlar, anlayışlarına bir de şu hadîsi delil getirmişlerdir: "*Beş şey fitrattandır*". Çünkü burada zikredilenler islamın sünnetleridir. Ebu Hureyre ve ez-Zührî bu görüştedirler[50].

Ebu Amr ise hadîste geçen "fıtrat"ın, "islâm" manasında olasının müstahil (imkânsız) olduğunu, çünkü islâm ve îmânın dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlar ile amel olduğunu, çocuklarda ise bu durumun bulunmadığını söylemektedir[51].

Bir diğer grup ise, bu konuda şunları söylemiştir: Bunun manası şudur: Allah, çocukları, inkâr, küfür, marifet ve îmân üzere yarattı. Ademin zürriyetinden onları yarattığı zaman mîsâk aldı. Onlara "***Ben sizin rabbiniz değil miyim?***" dedi. Onlar da hep beraber, "***evet***" dediler. Ancak ehli saadet, onu bilerek ve kalplerinden tasdik ederek "***belâ***" dediler.

---

48. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 178.
49. Ayrıca bk. et-Tehânevî, a.g.e. II, 1118.
50. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 179.
51. el-Aynî, a.ge., VIII, 179.

şekavet ehli ese, "belâ" sözünü kerhen söylediler. Buna, "... ***Göklerde ve yerde, onların hepsi ister istemez ona teslim olmuştur***"[52] âyetini delil getirmişlerdir. İbn Râhûye'nin bu görüşte olduğu söylenmiştir. Ancak onun bu görüşü ehli sünnet âlimleri tarafında kabul edilmemiş ve bu görüşün mücbirenin görüşü olduğu söylenmiştir[53].

Başka bir grup ise fıtratı, "Alah'ın dilediği şeye mahlukatın kalbini çevirdiği şey" diye anlamışlardır. Ebu Amr bu görüşü doğru olarak bulmuş, ancak lugat bakımından görüşlerin en zayıfı olduğunu söylemiştir[54].

el-Aynî, başka bir yerde ise, "fıtrat"ın lugat itibariyle, "hilkat" manasında olduğunu, ancak hadîste Rum 30. âyette kasdedildiği gibi, "din" manasına geldiğini,, çünkü, âyetin baş tarafı ve son tarafının "din"den bahsettiğini belirtmektedir. İlaveten fıtratın "fi'let" vezninde olduğunu ve ilk yapmak ve icad etmek manasına da geldiğini ifade ederek, bu manaya istinaden fıtratın "insanların Allah tarafından dini kabul etmeğe -yaratılışlarının aslında- müsait olduklarını, bu aslî cibillet üzere bırakılırlarsa, dine tutunmaya devam edeceklerini ve ondan ayrılamayacaklarını, çünkü bu dinin güzelliğinin nefislerde mevcut olduğunu, bundan ancak, beşerî menfi müdahalelerden (afetlerden) bir müdahele veya taklit sebebiyle dönüldüğü" şeklinde anlaşıldığını beyan eder[55].

---

52. Ali İmrân, 83.
53. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 179.
54. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 179.
55. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 177.

İbnü'l-Esir ise, adı geçen hadîsteki fıtratı şöyle açıklamaktadır: " "Fatr"; "ibda" ve "ihtira" demektir. Fıtrat ise, bundan kaynaklanan bir haldir. Bunun manası şudur: Çocuk, dini kabule müsait tabiat ve karakter üzere yaratılır. Eğer bu durumda bırakılırsa, dine tutunmaya devam eder ve başkasına meyletmez. Onu bu durumdan ancak, beşerî afet (etki, müdahele) veya taklit çevirir. Bu hadîste, Yahûdî ve Nasrânîlerin çocuklarının, babalarına tabi olmaları ve selim fıtratın gereğinden saparak babalarının dinlerine dönmeleriyle misal verildi. Bu hadîsin manasının "Her çocuk, Allah'ı, marifet ve ikrar üzere doğar" olduğunu söyleyenler de vardır[56].

en-Nevevî ise, bu hadîste geçen fıtrat hakkındaki bazı görüşleri naklettikten sonra en doğru olanın; "Her çocuk İslâm'ı kabul etmeye müsait bir durumda doğar" şeklinde ifade edilen anlam olduğunu belirtir[57]. en-Nevevî, zikrettiğimiz ikinci hadîsteki fıtratı da, aynı şekilde değerlendirmektedir[58].

Üçüncü Hadîs: Bu hadîste geçen **fıtratın**, el-Aynî "**islâm**" demek olduğunu söylemekte ve fıtratın farklı iki manası olan "**hilkat**" ve "**sünnet**"e de dikkat çekmektedir[59].

4, 5, 6, 7, 8, 9 ve 10 Numaralı Hadîsler: Bu hadîslerde, fıtrattan olan şeylerden bahsedilmektedir. Bu hadîslerde geçen fıtrat kelimesini ise âlimlerimiz şöyle değerlendirmişlerdir.

---

56. İbnu'l-Esir, a.g.e. III, 457.
57. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, VI, 208.
58. Bk. en-Nevevî, *a.g.e.*, VI, 208-210.
59. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 188.

en-Nevevî, bu tür hadîslerde fıtratın özelliklerinden bahsedildiğini, bu özelliklerin sayısının, beş ya da onla sınırlı kalamayacağını belirttikten sonra[60] , fıtratın bu hadîslerde hangi manada kullanıldığına değinmektedir. O, el-Hattabî'nin, buradaki fıtratın "sünnet" manasında olduğu konusunda âlimlerin çoğunun görüş birliğinde olduğunu söylediğini, el-Hattabî'nin dışındaki bir grup âlimin de bu görüşü desteklediğini, buna göre hadîsin manasının şöyle olduğunu belirtmektedir: "Bu hasletler, Nebilerin sünnetlerindendir". Yine en-Nevevî, zayıf bir görüşe göre ise, buradaki fıtratın "din" manasında olduğunu belirtmektedir[61].

es-Suyûtî de bu sayının beşle veya onla sınırlı olmadığını, çünkü Hz. Peygamber'in sözünde böyle bir sınırlama olmadığına işaret olduğunu belirtmektedir[62].

es-Sindî ise, fıtratın aslında "hilkat" demek olduğunu, ancak bu hadîslerde kasdedilen mananın "geçmiş nebilerin sünneti demek" olduğunu ifade eder[63].

İbnü'l-Esîr ise, bu grup hadîslerdeki fıtrat'ın, "Geçmiş nebilerin uymakla emrolunduğumuz sünneti" demek olduğunu ifade eder[64].

11, 12 ve 13 Numaralı Hadîsler: Bu hadîslerde, Hz. Peygamber'in, Miraçta kendisine takdim edilen çeşitli içecekler arasında sütü seçmesi üzerine Cebrâil'in onun

60. Bk. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, III, 147.
61. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, III, 148.
62. es-Suyûtî, *Nesâî Şerhi*, VIII, 126 (*Sünenü Nesâî*'nin hamîşinde).
63. es-Sindî, *Nesâî Haşiyesi*, VIII, 126 (*Sünenü Nesâî*'nin hamîşinde).
64. İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, III, 457.

"fıtratı seçtiği", "fıtrat üzerinde olduğu" ve "fıtrata hidâyet olunduğu"nu söylediği belirtilmektedir. Bu hadîslerdeki fıtrata el-Aynî, İslâm ve istikamet manası vermiştir[65].

14. Hadîsteki "fıtrat" ise, "sünnet" manasında kullanılmıştır[66].

15. Hadîsteki fıtrat'ın ne olduğu konusunda bilgi vermeyen şârih el-Mübârekfûrî, Buhârî'nin "İslâmî dönemde doğan çocuklarımız" şeklindeki rivâyetini vererek, "fıtrat"ın "İslâm" manasına geldiğini ihsas etmiş görünmektedir[67].

16. Hadîste kullanılan fıtratla ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Ancak, fıtrat için kullanılan, "hilkat", "din" ve "sünnet" manalarından bu hadîs için ilk ikisinin daha uygun olabileceği kanaatindeyiz.

17. Hadîsteki fıtratı ise en- Nevevî, "**islâm**" diye ifade etmiştir[68].

18 ve 19. Hadîslerde geçen fıtratın ise, "din" manasında olduğu, onunla birlikte kullanılan "islâm" kelimesinden anlamaktayız.

Fıtratla ilgili hadîsler ve bu hadîslerde geçen "fıtrat" kelimesinin hangi manalarda kullanıldığına dair şerhleri verdiklen sonra, bu konudaki diğer izahlara geçiyoruz.

Fıtratın, Kur'ân'da, insan ve onun dinle olan bağlantısı anlamında kullanıldığını belirten Mutahharî, Rum 30. âyette fıtratla kasdedilen şeyin "insana verilen bir yaratılış şekli"

---

65. el-Aynî, *a.g.e.*, I, 164.
66. Bk. el-Azîm Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, II, 63.
67. el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, VII, 140.
68. en-Nevevî, *a.g.e.* IV, 84.

olduğunu ifade ederek, sonuç olarak fıtratın "insanın yaratılışındaki özellikler" olduğunu beyan eder[69]. Ayrıca Mutahhari, fıtratın, bir açıdan felsefî bir konu olduğunu, çünkü felsefenin üzerinde durduğu üç konu bulunduğunu, bunların âlem, Allah ve insan olduğunu, fıtratın ise bir açıdan insanla, diğer açıdan Allah'la ilgili bir konu olduğunu söylemekte ve meselenin bir boyutunun insan, diğer boyutunun Allah olduğunu belirtmektedir[70].

Muhammed Kutub'un "İslâm fıtrat dinidir. İnsan fıtratını İslâm gibi ele alan, onun gibi tedavi eden bir sistem mevcut değildir"[71] şeklindeki ifadesinden, fıtratı, "insanın yaratılışındaki özellikler" manasında kullandığını anlamaktayız.

Süleyman en-Nedvî'nin , "Mahlukat arasında (...) daha çaresiz olanların imdadına Fıtrat-ı İlahiye yetişmiş, onlara canlarını ve vücutlarını koruyacak korunma vasıtaları, silah gibi kullanacakları azayı vermiştir"[72] ifadesinden ise onun, fıtratı, insanın doğuştan getirdiği birtakım fizikî ve manevî özelikler olarak anladığını görmekteyiz.

Erol Göka, bu manada "İnsanın doğası" tabirini kullanmakta ve bunu, "Belli bir bireyin değil, tüm insan türünü düşünce, duygu, davranış ve tutumlarının kökenlerinin neler olduğunu belirtmekte kullanılan bir kavram. Çevre etkilerinden bağımsız olarak insan türünde

---

69. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 14.
70. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 9.
71. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 27.
72. en-Nedvî, *Konferanslar*, s. 10.

var olduğu düşünülen özelliklerin toplamı olan yapı" diye açıklamaktadır[73].

Bu manadaki "insan doğası" ile, Mutahharî, en-Nedvî, ve Muhammed Kutub'un "fıtrat" anlayışlarının benzer olduğu dikkatçekicidir.

Bir başka yazar da ilgili âyet hakkında bilgi verirken, "(...) Bu, fıtratın değiştirilemeyeceği, değişmeyeceği, insanların bu yaratılış, fıtrat, hakiki tabiatları istikametinde gitmelerinede fayda bulunduğunu beyan eder"[74] şeklindeki ifadeleriyle, fıtratı bu zatlar gibi anladığını göstermektedir.

İnsana özgünlük açısından yaklaşıldığındaysa, "Fıtrat, insanın özgün yaratılışıdır. Başlangıcı ve mahiyeti itibariyle, insanın varlığından önce bulunan, onun geleceğini, kendisini ve vasıtasıyla gerçekleştireceği fiillerini yönlendirecek olan "insanî kıvam", "özgün hususiyet"tir. Fakat insanın hususi mahiyeti olunca, tabiî karakter ve eğilimleri aşan, onları "özgün ilâhî yaratılış" çizgisinde tutan bir yönlendirici fonksiyonu da icra etmektedir"[75] denilmektedir.

Hayati Hökeletli ise, fıtratın çeşitli tanımlarından bahsettikten sonra, tercihe şayan olan görüşün; "Fıtratın, ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği" şeklindeki anlayış olduğunu belirtmektedir[76].

---

73. Erol Göka, "İnsan Doğası", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, II, 242.
74. Mehmed Özcan, *Ruhî Bunalımlar*, s. 40.
75. Sadık Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, İst., Nehir Yay. 1991, s. 13.
76. Bk. Hayati Hökelekli, "Fıtrat" maddesi, *TDVİA*., İst., 1996, XIII, 47.

Bunun gibi, fıtratın "saf ve berrak yaratılış, gerçek ve katıksız bir tabiat" olduğunu söyleyenler de vardır[77].

Süleyman Ateş de, fıtratla ilgili âyetin tefsîrinde, insanların yaratılışında Allah'ı tanıyıp kulluk etme istidadında olduklarını ifade ederek fıtratı, insanın İslâmı, kabullenmeğe müsait olarak yaratılması diye anlamaktadır. Bu anlayışıyla, yukarıda verdiğimiz birçok fıtrat tarifiyle bağdaşmaktadır. Hatta o, islâm filozofu İbn Tufeyl'in, insandaki Allah'ı bilme ve ona tapma istidadını, Hayy b. Yekzân adlı felsefî romanında dile getirdiğini ifade ederek[78], her hangibir dış müdahele olmadıkça, insanın hak ve doğruyu bulup öyle devam edeceğini ihsas etmektedir.[79]

Bütün bu izahlarda kısaca fıtratın "hilkat", "İslâm", "ilk yaratılış", "saf bir yaratılış", "din", "sünnet", "tabiat", "cibillet", "özel bir yaratılış şekli", "insanın doğuştan getirdiği özellikler" şeklinde ifade edildiğini görmekteyiz. Bu ifadeleri de üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in, fıtratı üç değişik manada kullandığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri "din", diğeri "özel bir yaratılış" bir diğeri ise "sünnet"tir. Buna göre fıtratı şu şekilde tarif ederek bu üç ana özelliği de telif etmek mümkün olacaktır: "**Fıtrat, bütün insanlarda insan olmaları hasebiyle doğuştan var olan, zamanın değişmesiyle değişmeyen, dışardan herhangi bir müdahele olmadığı müddetçe özelliğini koruyan, bu özelliğiyle insanları daima hakka ve doğruya**

---

77. Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fıtrat*, İst., Yeni Boyut 1990, s. 45.

78. Ateş,*Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, VII, 20.

79. İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi hakkında geniş bilgi için bk. Necmeddin Tozlu, "İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi", *Din Öğretimi Dergisi*, No. 40 (Mayıs-Haziran 1993) s. 5-15.

yönlendiren ve çeşitli özelliklerin özü ve kaynağı mahiyetinde olan hususi bir yapıdır".

Bu tarifin içinde din vardır, çünkü dinler bir manada fıtratın haricî tesirler nedeniyle bozulmasını önlemek ve fıtratta bilkuvve/potansiyel olarak bulunan bir takım hasletleri geliştirmek ve korumak için vazedilmiştir denilebilir. Zira, fıtratın bir tarafı insana bakarken bir tarafı da Allah'a bakmaktadır. Bu manada fıtrat, sanki Allah'ın insanlara yerleştirdiği ve herhangi bir tesir altında kalmadıkça devamlı hakkı gösteren bir pusula niteliğindedir. Pusula, devamlı olarak bir yönü göstermektedir. Ama, ona menfi tesir edecek bir miknatıs tutulunca aslî görevi olan devamlı bir yönü gösterme özelliğini kaybetmekte ve dejenerasyona uğramaktadır. Fıtrat da tıpkı bir pusula gibi, herhangi bir menfi müdaheleye maruz kalmadığı müddetçe, insanı devamlı doğru yönü göstermektedir.

Fıtrat, aynı zamanda geçmiş Peygamberlerin sünnetlerini de ihtiva etmektedir. Zira onların sünneti demek, arka plânında Allah'ın desteklediği bir yol demektir. Allah ise devamlı kendi rızasına uygun doğruları ve gerçekleri telkin etmektedir. Bütün Peygamberlerin sünneti, aynı zamanda bütün zaman ve mekanlarda geçerli olan ilahî kanunlar demektir ki, bu da "din" ile tedahul etmekte ve neticede yukarıda belirttiğimiz aynı gayeye hizmet etmektedir. O halde bu anlayış da, fıtratla uygunluk arzetmekte ve fıtrî olan özelliklerin geliştirilmesine hizmet etmektedir.

Bir diğeri ise "özel bir yaratılış"tır ki, bu anlayış bizim tarif ettiğimiz fıtratla aynîlik arzetmektedir.

Fıtratın, âlimlerimiz tarafından farklı kelimelerle ifade edilmesi ve farklı şekillerde manalandırılması, bize göre aynı şeyin farklı açılardan farklı şekillerde görünümünden ibarettir. Ama görünüm ne olursa olsun, tarif edilemeye çalışılan şey aynıdır.

Yaptığımız bu tarifte şu özellikler vurgulanmak istenmiştir:

1. Fıtrat, bütün insanlarda bulunur. Buna göre, anne babasının inancı ve mevkisi ne olursa olsun, bütün insanlar aynı fıtrat üzere doğarlar.

2. Fıtrat, aslî safvetini kaybedebilir. Bu bozulma ise, fıtrata yapılan menfi tesirlerle olur. Bu tesir, insanlar tarafından olabildiği gibi, şeytanlar tarafından da olabilir ki, bu durumda insanı yanlış yönlendirebilir ki buna çevre bahsinde temas edilecektir.

3. Fıtrat, özü bakımından zaman ve mekânın değişmesiyle değişmez. Yani Hz. Adem zamanındaki insan fıtratı ne ise, şimdiki insan fıtratı da odur. O zaman ki insanın fıtrî özellikleri ne ise, şimdiki insanların fıtrî özellikleri de aynıdır. "İnsanın tabiatı (fıtratı) değişmediği içindir ki, İslâm, insanın geçmişten dersler almasını öğütler. Kur'ân diliyle ibret almamızı, yani günümüzün şartlarından daha eskilerine geçerek, bugünkü şartların geçmişte verdiği sonuçlara bakarak dersler çıkarmamızı ister. Çünkü insan probemleri hep aynıdır"[80]. Zira insanlar hep aynı yapıya sahiptirler.

4. Bu tarifte vurgulamak istediğimiz diğer bir husus ise, fıtatın, birçok hasletin birleşip yoğunlaştığı bir öz olmasıdır.

---

80. Özdenören, *İnsan ve İslâm*, s. 26.

Bütün bu hasletler, fıtrat yapısı içinde, bir denge ile görevlendirildikleri vazifeyi yapmaktadırlar. Bu hasetlerden biri veya birkaçında dengenin bozulması, fıtratın, safvetini kaybetmesine sebep olmaktadır. Bunu bir atom içinde yer alan elektron ve nötronlar olarak düşünebiliriz. Onlardan birinin, bulunduğu yörüngeden çıkması, bulunduğu atomun arızalanmasına yol açmaktadır. Fıtrattaki bu tür bir denge bozukluğu ise, fıtratın, devamlı doğruyu gösterir olma özelliğini kaybetmesine sebep olmaktadır. Böylece, fıtrat kaynaklı olan özelliklerde de bir denge bozulması olmaktadır. Meselâ cinsî duygu, fıtrî bir özelliktir. Allah'ın, insanın fıtratına yerleştirdiği elektronlardan biridir. Bu duygunun, fıtrat dengesini bozmayacak şekilde tatmin edilme yolları vardır. Bu belirlenen yörüngenin dışına çıkılması, bu duygunun dengesinin bozulması, dolayısıyla fıtratta mevcut insicamın bozulması demektir. Bu ise, fıtratın safvetinin bozulmasıyla sonuçlanır.

Fıtratın değişmesi, fıtrat ve i'tidal, fıtrat ve terbiye konularına geçmeden önce, dikkatimizi çeken iki konudaki hadîslere değinmek istiyoruz.

Bunlardan bir kısmı, "(İslâm) dinin kolaylık olduğu" ndan bahseden hadîslerdir[81]. Bu hadîslere başka açılardan bakılabilir ve başka sonuçlar çıkarılabilir. Ancak fıtrat açısından bakılınca şu sonuç çıkmaktadır: İslâm dini, kolaylıktır. Çünkü bu din, fıtrata uygundur. İnsan, fıtratına uygun olan şeyi kabullenmekte zorlanmaz. Bozulmamış olan bir fıtratın, İslâm Dinini kabullenmesi ve yaşaması kendiliğinden olup, kolay ve tatlıdır. Eğer insanlar, dinî

81. Bk. Buhârî, İmân, 29 (I, 15); Nesâî, İmân, 28 (VIII, 122); İbn Hanbel, V, 69.

kabullenmekte ve yaşamakta zorlanıyorlarsa, bu durum onların fıtratlarının bozulduğunun işareti olabilir.

Fıtrat açısından dikkatimizi çeken diğer bir hadîs ise şudur: Hz. Peygamber, Vâbısa'ya: *"İyilik ve kötülük hakkında sormaya geldin değil mi?* " der. O da: *"Evet"* diye cevap verir. Resûlullah yumruğunu sıkar ve Vâbısa'nın göğsüne bastırarak şöyle der: *"Nefsinden fetva iste! Kalbinden fetva iste! Ey Vâbısa!"* Resûlullah (S.A.S.) bunu üç defa tekrar eder. Daha sonra da,*"İyilik nefsinin ve kalbinin mutmain olduğu şeydir. Kötülük ise nefiste ve kalpte şüphe uyandıran şeydir. Velevki insanlar sana fetva verseler dahi (...) "* buyurur.[82]

Bu hadîste Hz. Peygamber, sanki fıtratı bozulmamış insandan bahsetmektedir. Zira bozulmamış fıtrat, insana neyin iyi ve neyin kötü olduğu hakkında derûnî bir etki etmektedir. Buna binaen insan, bu doğru veya yanlış diyebilmektedir. İcabında kendisine doğru olarak sunulan birşeyi kabul etmemekte ve onu yapmamaktadır. Ancak bu şekilde davranan insana neden böyle yaptığı sorulsa, nedenini bilememekte ve sadece sebep olarak "gönlüm öyle rahat ediyor", "içim öyle kabul ediyor" veya "gönlüm buna râzî oluyor" diyebilmekteir. Bütün bu ifadelerin, safveti bozulmamış fıtrattan kaynaklandığı söylenebilir.

Hadîsi, her insanın gönlüne danışması gerektiği, gönlünün kabul ettiğini alması, etmediğini de terketmesi gerektiği şeklinde anlarsak, bu da yanlış olur. Zira, bozuk fıtratlar, doğruyu yanlış, yanlışı doğru gösterebilmektedir. Böylece hak ve batıl karışmış olabilir.

---

82. el-Matrûdî, *a.g.e.*, s. 152.

Bu hadîsle ilgili olarak son bir şey söylemek gerekir: "Allah insanoğlunun kalplerini hakkı ve hakikatı kabul etmeğe yetenekli bir biçimde yaratmıştır. Tıpkı gözlerini ve kulaklarını, görülen ve duyulan şeyleri anlamaya yetenekli olarak yaratmış olması gibi (...). İşte bu nedenle kalp, adı geçen hakkı kabul etme yeteneği ve istidadı üzere kalmaya devam ederse, hakkı ve gerçek din olan İslâmı kabul ve itiraf eder"[83].

3.1.1.3. Fıtratla İlgili Bazı Kavramlar

Fıtratın ne olduğu hakkındaki izahlardan sonra, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracağını umduğumuz, fıtrat kavramıyla ilgili bazı kelimelere de değinmek istiyoruz.

Hanîf

Bu kelime, Kur'ân'da birçok âyette geçtiği[84] gibi hadîslerde de kullanılmaktadır. Meselâ hadîslerde, "*(...) Ben müsamahakâr haniflikle* (el-Hanefiyyetu's-Semha) *gönderildir*"[85]; "*Allah' en sevimli olan din, müsamahakar haniflіktir* "[86]; "*Ben kullarımın hepsini hanifler (Hunefâ) olarak yarattım*"[87] şeklinde kullanılmaktadır.

Ebu'l-Bekâ, bu kelimenin müslüman manasında kullanıldığını, Allah'a teslim olmuş ve bu teslimiyetinden

---

83. Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, s. 19.
84. Bk. el-Beyyine, 5; el-En'âm, 79, 161; en-Nahl, 120; Yunus, 105; en-Nisa, 125; Ali İmrân, 67, 95; el-Bakara, 135; el-Hacc, 31.
85. İbn Hanbel, V, 266, VI, 117.
86. Buhârî, Îmân, 29 (I, 15).
87. Müslim, Cennet, 63 (IV, 2197); İbn Hanbel, IV, 162.

herhangi bir konuda dönmemiş olan kimseye "hanîf" denildiğini ifade eder[88].

Râğıb el-İsfehânî ise, "Hanef'in dalaletten istikamete meyl manasında olduğunu, "hanîf"in ise, buna meyleden olduğunu ifade eder. İlaveten Arapların, her haccedene ve sünnet olana, onun İbrahim'in dininden olduğuna dikkat çekmek maksadıyla, "hanîf" dediklerini de belirtir[89].

İbnu'l-Esîr ise, "*Ben kullarımı hanifler olarak yarattım*"[90] ifadesini açıklarken şöyle demektedir: "Yani uzuvlarını günahtan arınmış olarak yarattım". Yoksa, "onların hepsini müslümanlar olarak yarattım" değil" demektedir. Daha sonra da Hanif kelimesinden bahsetmekte ve bunun manasının "İslâma yönelen ve onda sâbit kalan" olduğunu belirtmektedir. Araplarca hanîfin, İbrahim'in dini üzere olanlar için kullanıldığını da ilave etmektedir[91].

en-Nevevî ise, "*Ben kullarımı hanifler olarak yarattım*" hadîsini açıklarken, "Yani müslümanlar olarak" demekte ve kendi görüşünü ifade etmektedir. Daha sonra da hanif için verilen, "günahlardan arınmış olarak", "hidâyeti kabul etmeğe hazır olarak" şeklindeki açıklamaları nakletmektedir[92].

Buhârî'de geçen bir rivâyette ise haniflik, "İbrahim'in dini" olarak açıklanmıştır[93].

---

88. Ebû'l-Beka, *a.g.e.*, s. 359.
89. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 133.
90. Müslim, Cennet, 63 (IV, 2197).
91. İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, I, 451.
92. en-Nevevî, *a.g.e.*, VII, 197.
93. Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 24 (IV, 233).

el-Aynî ise yukarıda zikrettiğimiz hadîslerden ikincisi hakkında bilgi verirken, buradaki haniflikten maksadın, "Hanif milleti" olduğunu, "Hanif milleti"nin ise, "İbrahim'in mileti" olduğunu ifade eder. İlaveten hanifin Araplar tarafından, İbrahim'in milleti üzere olanlar için kullanıldığını, daha sonraları da, sünnet olanlar ve Kâbe'yi haccedenler için kullanıldığını, aslında hanîfin, "bâtıldan hakka meyleden" demek olduğunu, Hz. İbrahim'in böyle nitelendirilmesinde de onun putlara ibadetten yüz çevirmesi hadisesinin rol oynadığını belirtir[94].

Muasır yazarlardan Mutahhari ise, bazı izahlardan sonra şöyle demektedir: "O halde "hanîf" kelimesinin anlamını, şöyle derleyip toparlamak mümkündür: "Hakka, hakikata, Allah'a ve tevhide yönelen kimse". İnsanın fıtratında haniflik vardır. Yani onun fıtratında, hakka ve hakikata yöneliş vardır"[95].

Öztürk ise, "Yaratılış bazan fıtrat bazan da haniflik olarak tanıtıldığına göre, fıtratla hanifliğin aynı anlama geldiğini söyleyebileceğiz" demektedir[96].

Şaban Kuzgun ise, "Hanifliğin bütün Peygamberlerin tebliğlerinde ortak olan ilkeleri ifade ettiği ve İslâm'ın bu ilkeleri yaşatan bir din olduğu, Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed'in de aynı dini tebliğ ettiği sonucuna varıldığı"nı belirtmektedir[97].

---

94. el-Aynî, *a.g.e.*, I, 235.
95. Mutahari, *Fıtrat*, s. 22.
96. Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 54.
97. Geniş bilgi için bk. Şaban Kuzgun, "Hanîf" maddesi, *DİA*, İst., 1997, XVI, 36.

Gerek hadîslerden, gerekse bu izahlardan şunu anlamaktayız: Hanif, başlıca iki şekilde kullanılmaktadır: Fıtrat sahibi kimse ve Fıtrata uygun bir din.

Fıtrat sahibi kimseden kasdımız, bozulmamış bir fıtrata sahip olan kimsedir. Böyle bir kimse, devamlı hak ve hakikata yönelecektir. "Ben kullarımı hanifler olarak yarattım" hadîsinde bu vardır. Yani kullarımın hepsini bir fıtrat üzere yarattım. Öyleyse fıtrat bir meziyet, hanif ise, bu meziyete sahip olan ve onun safvetini koruyan kimse demektir. Hz. İbrahimin putlara ibadet etmemesinde de onun bozulmamış fıtrat sahibi olmasının etkisi vardır. Yoksa kendisi henüz bir dine sahip değildi. Fıtratının onu yönlendirmesiyle gerçeği aramaktaydı.

Hanifin ikinci manası "dîn" dir. "Allah'a en sevimli olan dîn, müsamahakâr hanifliktir", "Ben müsamahakar haniflikle gönderildim" ve "Allah katında en hayırlı dîn, müsamahakâr hanifliktir" şeklindeki hadîslerde, hanifliğin dîn olduğu açıkça görülmektedir.

Hanîf,- ister "saf fıtrat sahibi" için kullanılsın, isterse "dîn" manasında kullanılsın, neticede her ikisi de, insanı doğruya ve hakka ulaştıracağından, bu iki anlayış sonuç olarak aynı noktada birleşmektedir. "Dîn, Kur'ân'a göre, fıtrattır, yoldur ve insanın tabiatındaki bir hilkattir. İnsanlar çeşit çeşit yaratılmışlardır. Bütün peygamberlerin emirleri, fıtrî duyguyu uyandırmak, eğitmek ve geliştirmektir. Onların sundukları şey, insan fıtratının istediği şeylerdir. İbrahim'de olan şey dindir ve o din İslâm'dır. Mûsâ, Îsâ ve her peygamber de olan şey dindir ve o dinin ismi İslâm'dır. Sonradan ortaya çıkan çeşitli isimlerdeki dinler, asıl din ve asıl fıtattan sapmıştır. Bunun içindir ki, "***İbrahim Yahûdî ve***

Hristiyan değildi. O, hanîf ve müslümandı". Kur'ân bunu söylerken, İbrahim son peygamberin ümmetinden ve müslümanlardan biri gibiydi demek istememiştir. "Yahûdîlik ve Hristiyanlık, gerçek İslâm'dan sapmaktır. Bütün peygamberlerin getirdiği sadece bir din vardır, o da İslâm'dır" demektedir"[98].

Hz. Peygamber'in, hanif dinini kolaylıkla nitelendirmesini de fıtrata uygun olmak şeklinde anlamaktayız. Onun "*Ben ruhbanlıkla gönderilmedim. Allah katında dinin en hayırlısı, müsamahakâr hanifliktir. Ehl-i kitabın helak olmalarının sebebi, dini zorlaştırmalarıdır. Onlar zorlaştırdılar, Allah da onlara güçleştirdi*"[99] hadîsinde de bu espiriyi bulmaktayız.

Hadîse bakılınca ilk olarak ruhbaniyetin reddedildiği görülür. Ruhbanların en büyük özelliklerinden biri, evlenmeyi kendilerine yasak kılmalarıdır. Bu da, fıtrata ters bir durumdur. Binaenaleyh, Hz. Peygamber, fıtrata ters düşen bir dini reddetmektedir. Zira, bir dinin fıtrata ters düşmesi demek, dinin bozulmuş olması demektir. Müntesiplerine sorulursa, ruhbanlık, Allah'ın melekût âlemine girmeye layık olabilmek için, hayatı bedenin arzularından kurtarıp yükselmek, ruhu temizlemekten ibarettir. Fakat İslâmın nazarında ruhbanlık, hayatın hedeflerini bir kenara atan ihtilâl, kendi hedefini gerçekleştirmek için ferde eziyet eden, hayata, cemiyete ve ferde nisbetle âdil olmayan bir yoldur[100].

---

98. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 19-20.
99. el-Aynî, *a.g.e.*, II. 168.
100. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 127.

İkinci olarak Hz. Peygamber, musamahakâr haniflikten bahsetmektedir. Hanifliğin kolay olması demek fıtrata uygun olması demektir. Bununla Hz. Peygamber, fıtrata uygun bir dinle gönderildiğini ihsas etmiştir.

Üçüncü olarak da hadîste, ehl-i kitabın kendi dinlerini tahrif ettiklerinden ve nihâyet fıtrata ters düşürdüklerinden bahsedilmektedir. Fıtrata ters düşürdükleri içindir ki, onu yaşamakta hayli zorluk çekmektedirler ve nihâyet yaşayamaz hale gelmişler ve mensup oldukları din çekilmez bir hal almıştır.

Sıbğat

Fıtratla bağlantılı olarak kullanılan diğer bir kelime ise sibğattır. Bu tabir, Kur'ân'da, "***(Biz) Allah'ın boyasıyla (boyanmışızdır). Allah'tan daha güzel boyası olan kim? Biz O'na kulluk edenleriz***"[101] şeklinde geçmektedir.

Hadîslerde ise, "sıbğat" kelimesi Buhârî'de bir yerde dikkatimizi çekmektedir. Burada da bu kelimeye "dîn" anlamı verilmektedir[102].

el-Aynî burada, yukarıda zikrettiğimiz âyete işaret olduğunu ifade eder. İlaveten, bu kelimenin "dîn" diye tefsîr edildiğini, Mücahid'in de bu şekilde tefsîr ettiğini belirtir. Mücahid'in, sibğatı bu şekilde tefsîr ettiğine dair rivâyetin, 'Abd b. Humeyd'in, Mansur'dan yaptığı rivâyet olduğunu; İbn Ebi Nüceyh'in Mücahid'den yaptığı rivâyette ise

---

101. el-Bakara, 138.

102. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûre 2, 2 (V, 147).

Mücahid'in "sibğat"a, "fıtrat" manası verdiğini belirtmektedir[103].

Rağıb ise "sibğatullah"ın, Allah'ın insanlarda yarattığı "fıtrat" gibi, insanları hayvanlardan ayıran "akl"a da işaret ettiğini söylemektedir[104]. Mutahhari, Rağıb'ın bu tarifine, fıtratı akılla sınırlandırmasından dolayı karşı çıkar[105]. Kendisi de şu değerlendirmeyi yapar: "Bu âyette geçen kelime de "fi'let" veznindedir. "Sıbğat", "Sebğ" ve "Sabbâğ" gibi kelimelerin kökündendir. "Sabğ, boyamak; Sabbâğ, boyacı; Sıbğat ise, özel bir boyama anlamına gelir. "Sibğatullah", Allah'ın tekvin medhinde verdiği bir çeşit boya yani ilâhî renktir"[106]. Gerçek fıtrat, Allah'ın yaratılışta insanın ruhuna verdiği boyadır"[107]. Hasan Basri Çantay ise, "fıtratullah"ın; "hak dîni", "ilâhî fıtrat" ve "âdetullah" şeklindeki manalarını vermektedir[108].

Netice olarak, "sıbğat"ın, "dîn" ve "fıtrat" manalarında olduğunu görmekteyiz ki, ikinci manasıyla fıtratla aynı manaya, birinci manasıyla da fıtratı koruyan ve geliştiren bir mana ihtiva etmektedir.

Zikrettiğimiz bu üç tabirden biz, daha ziyade "sıbğat" ve "fıtrat"ın aynı manaya geldiğini, "hanif"in ise, bu hasletlere sahip kimse veya kimseler olduğunu anlamaktayız.

---

103. el-Aynî, *a.g.e.*, VIII, 84.
104. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 274.
105. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 20.
106. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 18-19.
107. Mutahhari, *a.g.e.*, s. 20.
108. Çantay, *a.g.e.*, I, 41.

3.1.1.4. Fıtratın Korunması

Ne olduğu hakkında bilgi verdiğimiz fıtrat, İslâm tarafından korunmaya alınmıştır. Fıtratı koruma yolunda ana çizgi, farzlar, yan çizgiler ise sünnet ve diğer ölçülerdir. Zira islâm, en ulvî kavram ve unsurlardan en basit tamamlayıcılara kadar fıtrat temizliğini garantileyecek ölçüler getirmiştir[109]. İnsana düşen, bu fıtratı bozmamak ve onun gerektirdiği yönde davranmaktır[110]. Bunun aksine davranmak, ki dinimizde bunlar, haram mekruh vs diye isimlendirilen çizgilerdir, fıtratın saflığını bozmaktadır. Vahyin "günah" diye adlandırdığı fıtrat dışı davranışlar bu bakımdan birer dejenerasyondur. Dejenerasyona uğramamış temiz ruhlar, günahlardan lezzet almak şöyle dursun, tiksinirler[111]. Bu nedenle bu durumu muhafaza edebilmek için, fıtratta mevcut olan hasletler arasındaki hassas dengeyi muhafaza etmek gerekir.

İnsan diye adlandırılan varlıkta, birbirine zıt çeşitli istidat ve kabiliyetler vardır. Bunlardan bir kısmı, her yönelimde ya müsbettir veya menfidir. Bu istidatların herbiri kendi haline terkedilirse, o zaman da her istidat kendi istikametinde gelişmeye devam eder veya bu gelişme duraklar. Sonuç ise, bir yönden dengenin bozulması, diğer yönden insanın ancak kendisiyle insan olduğu vasıflarda kararsızlığa sürüklenmesi olur. İşte bu şekilde karmaşık bir halet içinde bulunan kimse, doğru bir yol, ya da çizilmiş bir

109. Öztürk, *a.g.e.*, s. 63.
110. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 27.
111. Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 62.

hedef üzerinde olmaksızın, bazen müsbet, bazen de menfi olur[112].

Hz. Peygamber, hadîslerinde devamlı i'tidali (dengeyi) tavsiye eder. Onun; *"Şüphesiz ki bu din kolaylıktır. Hiçbir kimse yoktur ki, bu din hususunda (amellerim eksiksiz olsun diye) kendini zorlasın da, din ona galebe çalmasın. Şu halde dengeli gidin..."*[113] hadîsi ile, *"İşlerin en hayırlısı, i'tidalli (dengeli) olanıdır"*[114] hadîsi ve Abdullah b. Amr'ın, yaşadığı sürece gündüzleri oruç tutup geceleri ibadet etmeğe dair aldığı kararı Hz. Peygamber'in bozmaya çalışması[115] olayında fıtrî dengenin korunması endişesinin yattığını görmekteyiz. Yine onun, güneşin altında ve konuşmaksızın oruç tutan adamı bu işten menetmesi[116], secdede i'tidalli olunmasını istemesi[117], kendisinin namaz kılarken i'tidal üzere davranması[118] ve böyle yapılmasını istemesi[119] gibi olaylarda da, hep bu espiri yatmaktadır. Zira i'tidalden sapma, evvela ferdin fıtratındaki unsurların haklarını ihlalle başlar. Bunun içindir ki, bütün nebiler, ilk iş olarak mükemmel fert inşa etmek için didinmişlerdir. Çünkü mükemmel toplum ve mükemmel insanlık câmiası, fert denen çekirdek üzerine oturmaktadır. Ferdin bozulması ise

112. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 42.

113. Buhârî, Îmân, 29 (I, 15).

114. Bu hadîsi, İbnu's-Sem'ânî, *Târihu Bağdad*'ın zeylinde Hz. Ali'den Merfû' olarak revâyet etmiştir. Senedinde meçhul râvî vardır. İbnu'l-Gars, bu hadîsin za'if olduğunu söylemiştir. Deylemî de İbn Abbas'tan merfû' olarak ve senedsiz bir şekilde revâyet etmiştir (Bk. el-'Aclûnî, *a.g.e.*, I, 470).

115. Bk. Buhârî, Savm, 55 (II, 245).

116. Bk. İbn Mâce, Keffaret, 21 (I, 690).

117. Bk. Tirmizî, Mevâkît, 89 (II, 65); İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 21 (I, 288).

118. Bk. Nesâî, Talâk, 6 (II, 187); Tirmizî, Mevâkît, 110 (II, 106).

119. Ebû Dâvud, Salât, 93 (I, 236); Tirmizî, Mevâkît, 109 (II, 102).

ondaki madde-ruh unsurlarından birinin ağırlıklı hale getirilmesiyle vucut bulur[120].

İnsanın yapısında yeralan hiçbirşey, kötü ve iğrenç değildir. İslâmın iğrenç bulduğu, yapımızdaki unsurları suistimaldir. Ne cinsiyet, ne şehvet, ne gıdalanma isteği, ne arzu, ne hırs, ne merak...[121]. Hiçbiri varlıkları itibariyle, yani temel prensip olarak kötü değildir.

Fıtratı bozmaya yönelik menfi durumların olmaması ve dengenin sağlanması için iyi bir eğitime ihtiyaç vardır. Zira "insan iyi bir eğitim ve kontrole tabi tutulmazsa, genellikle bencil istekleri aşırılaşma temayülü gösterir"[122]. Öte yandan insanın fıtrî dengesini bozacak çeşitli faktörler vardır. Meselâ çevre ve şeytan bunlardandır. Allah, bu denge bozuculara karşı, insanın fıtratını korumak ve geliştirmek için Peygamberler ve dolayısıyla din göndermiştir. Bu din, "insanı bir bütün olarak ele alır. Onu olduğu gibi, Allah'ın yarattığı fıtrat ve tabiatıyla kucaklar, fıtrattan gelen hiçbir hususta yanılmaz, aslî terkibinde ve yaratılışında mevcut olmayan hiçbirşeyi ona yüklemez. Bu fıtratı, iyi bir dikkatle inceler, yaratılıştan gelen her telini ve o telden çıkan her sesi büyük bir itina ile ayarlar ve onu doğru birşekilde zaptu rapt altına alır"[123]. İslâm, bu zabtu rabt altına alma işini[124] eğitimci olarak gönderdiği peygamberlerle yapar. Peygamberler, insanın birtakım fıtrî özelliklere sahip olduğunu bilirler ve insanın terbiyesini ona göre yaparlar. "Nitekim terbiye

---

120. Bk. Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 287.

121. Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 288.

122. Parladır, *Asr-ı Saadette Eğitim*, IV, 435.

123. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 26.

124. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 127

kavramının kullanılıyor olması da bu esas üzerinedir. Çünkü terbiye, olgunlaştırmak ve eğitmek demektir. Bu ise, insanda doğuştan birtakım yeteneklerin var olduğunu kabullenmeyi gerektirir"[125].

İstenilen insan tipini meydana getirebilmenin iki yolu vardır:

1. Herhangi bir eşyanın yapımında izlenen yol. Yani yapıcı, yalnızca kendi maksadını göz önünde bulundurur ve bu maksadına ulaşabilmek için kişiyi belli bir kalıba sokar. Bu arada insanı kemale mi erdirdiği, yoksa noksanlığa mı götürdüğü, onun için önemli değildir. Ancak bu, gerçek anlamda bir terbiye değildir. Çünkü terbiye, insanın kendi istidatlarını eğitmek demektir[126].

2. İkincisi ise, insanı fıtratına uygun olarak eğitmektir. Bu eğitimde, fıtratın korunması ve geliştirilmesi vardır. Mükemmel insan olmanın yolu da bu eğitimden geçer. Hz. Peygamber'in muallimliğinin başarılı olmasının nedenlerinden biri de, onun, fıtrata uygun bir eğitim vermiş olmasıdır.

Binaenaleyh, fıtrat meselesinin eğitim açısından iki önemi vardır. Evvela, fıtrat, insan davranışlarında etkili olan bir faktördür. İkinci olarak fıtratın göz önünde bulundurulması ve ona göre hareket edilmesi, gerçek eğitimin gayesini oluşturmakta, başarının püf noktası da burada yatmaktadır.

Buraya kadar, fıtratın ne demek olduğundan, onun insan davranışlarında etkili bir faktör niteliği taşıdığından,

---

125. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 10.

126. Bk. Mutahhari, *Fıtrat*, s. 11-13.

fıtratta denge ile din bağlantısından bahsedildi. Şimdi de Hz. Peygamber'e göre, hangi hasletlerin fıtrat kaynaklı olduğundan bahsedilecek, böylece, insan fıtratını nelerin oluşturduğu, dolayısıyla eğitimde nelerin korunup geliştiril-mesi gerektiği ortaya çıkarılmış olacaktır.

3.1.2. Fıtrî Özellikler

3.1.2.1. Aklî Melekeler

Akıl kavramına birinci bölümde değinmiştik. İnsanlar fıtraten akıllıdırlar. Bu akıl ise, talim ve taallümün merkezini oluşturmaktadır ve insan davranışlarında önemli bir fonksiyona sahiptir.

Akıl, zekânın, mutlak, hür ve ebedî olana doğru hamle yaptığı "bir tramplen" olarak görülmektedir[127]. Daha önce de belitiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in hadîslerinde akıl, daha ziyade ta'lim ve taallüm merkezi olarak görülmekte, kalp ise bu talim ve taallüm merkezi olan aklı ihata ettiği gibi, aynı zamanda duygu merkezini de oluşturmaktadır. Binaenaleyh kalp, akla nazaran daha geniş bir alanı ihata etmektedir.

Akılla bağlantılı olarak bir de zekâ kavramı kullanılmaktadır. Zekâ akıl sahası üzerinde fonksiyon icra eder. Bu kavram "yeni durumlara intibak etmek"[128] diye anlaşıldığı gibi, "öğrenilenleri yoğurmak, hükümler neticeler çıkarmak, nihâyet icad etmek, yenilikler bulmak melekesi"[129] diye de anlaşılmaktadır. Yine zekâ, "Evren bilincini (akl-ı küll) alıp,

---

127. Bk. Arvasi, *İnsan ve İnsan Ötesi*, s. 39.
128. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 106.
129. Tunç, *Psikoloji Dersleri*, s. 100.

onu kullanmadaki bir sürat ve isabet yeteneği"[130], "Bilme, anlama ve muhakeme etme kudretlerinin bir neticesi"[131]; "Bir ayırma, bir seçme, vaziyetleri düşünme, zorlukları görme, sonra da bunları çözme"[132] ve "Süratli anlayış "[133] olarak da anlaşılmaktadır[134]. Bütün bu ifadelerde, zekânın bir bakıma, aklın pratik uygulanışı ve dış yansıması olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'e, mü'minlerin hangisinin daha akıllı (zeki) olduğu şeklinde soru sorulması ve onun buna karşılık "*Ölümü ençok hatırlayanı ve ölümden sonraki (hayat) için en güzel şekilde hazırlananı. İşte onlar en akıllı (zeki) olanlardır*"[135] buyurması; Cabir b. Abdillah'a, "*(...) Git, ama akıllı davran*"[136] buyurması ve, "Kadın kocasıyla yıkanabilir mi?" şeklindeki soruya Ümmü Seleme'nin, "*akıllı olursa evet*"[137] şeklindeki cevabı, Hz. Enes'in annesinin "*Enes akıllı bir çocuktur*"[138] şeklindeki ifadelerinden kasdedilen şeyin zekâ olduğu kaaatindeyiz. Zira aslında Hz. Peygamber'in bu ifadelerinde hitap akıllı olanlaradır. Ancak akıllı olanların içerisinde de aklını iyi çalıştıranlar için zekî

---

130. Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, s. 195.
131. Songar, *Çeşitleme*, s. 29.
132. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 107.
133. et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 525.
134. Zekâ için ayrıca şu tarifler de yapılmaktadır: "Zekâ evvelce edilen tecrübelerin ve bilgilerin ışığında,bugünkü hayat şartlarına intibak etme kabiliyeti" (Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 18); "Zekâ, hayatın veya hayatî potansiyelin, realiteleri tanıma, realitelere eğilme, uzanma ve bu realiteleri kendi orijinalitesi yönünde ve lehinde kullanma gücü olarak tarif edilmeye istidatlı görülmektedir" (Arvasi, *Kendini Arayan İnsan*, s. 35). "En geniş anlamıyla Zekâ, bir genel zihin gücü olarak tanımlanır" (Baymur, *a.g.e.*, s. 231).
135. İbn Mâce, Zühd, 31 (II, 1423).
136. İbn Hanbel, III, 362.
137. İbn Hanbel, VI, 323.
138. Buhârî, Vasâyâ, 25 (III, 195); Müslim, Fezâil, 52 (IV, 1804).

kavramı kullanılmıştır. Binâenaleyh "en akıllı" ifadesi "en zekî" manasında kullanılmıştır.

Yapılan çeşitli tariflerde, zekânın tam olarak ne olduğunun ortaya konamadığı açıktır. Fakat bugüne kadar bu konuyla ilgilenen uzmanların tanımlarında yer alan unsurları, zekânın niteliklerini, görüntülerini anlamak suretiyle, zekânın bir tasvirini yapmak mümkündür. Buna göre zakâyı meydana getirdiği ileri sürülen özelliklerin başlıcaları, muhakeme gücü, hatırlama gücü, dikkat, soyut düşünebilme gücü, anlama ve kavrama gücü, problem çözebilme gücüdür[139].

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hadîslerinden de hareketle, zekânın daha çok "genel anlamda zihnin çalışma gücü"[140] olduğu kanaatindeyiz. Binaenaleyh, aklı daha iyi çalışan daha zeki olmaktadır. Aklın daha iyi çalışması ise, aklî melekelerin hepsinin üzerine düşen görevi yerine getirmesiyle olur. Yukarıda kadınların noksan akıllı olduklarıyla ilgili hadîsi, bu şekilde anlamak da mümkündür. Zira daha önce de geçtiği gibi, kadınların erkeklerden daha az fileksibil oldukları belirtilmekteydi. Bu ise, aklî melekelerin hepsinin üzerine düşen görevi aynı oranda yapamaması anlamına gelir ki, bu da bir farklılık olarak görülebilir. Öyleyse aklî melekelerin başlıcaları Hz. Peygamber'e göre nelerdir?

Aklî melekeler fazla olmasına rağmen, hadîslerde dikkatimize sunulan bazı aklî melekeleri, fıtrî özellik olmaları ve insan davranışlarında etkili olmaları hasebiyle vermekle

139. Bk. Caplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 161-162.
140. Yavuz, *a.g.e.*, s. 53.

yetineceğiz. Bu melekelerin nasıl çalıştığı, nasıl daha iyi verimli olabileceği gibi konular fıtrî olma özelliğini taşımadığı ve sonradan öğrenme ile ilgili olduğu için onlara değinmeyeceğiz.

Hafıza veya Belleme Melekesi

Bu meleke, öğrenilen bilgileri, akılda tutabilme gücü olarak ifade edilmektedir[141]. Daha geniş bir ifadeyle, "Geçmişteki yaşantıların, kısmen veya tamamen bilinçte canlı tutulmasını ve yeniden oluşturulmasını ifade eden, onların yaşadıklarını anlatmak isteyen bir terimdir"[142] diye tarif edilmektedir.

Hadîslerde zaman zaman "Namusu korumak"[143], "başı korumak, karnı korumak"[144] şeklinde ifade edilen "Hıfz" kelimesi, talim ve taallüm söz konusu olunca, birtakım tecrübe ve bilgilerin akılda muhafaza edilmesi manasına gelmektedir.

Ezberleme melekesi, akıl ve dolayısıyla zekânın varlığına bağlı olarak fıtrî bir melekedir. Başka bir ifadeyle insan, bu kabiliyetle doğar. Bu sonrada öğrenilmez. Hz. Peygamber'in *"Ezberleyin..."*[145] şeklindeki ve ezberlemeye teşvik ettiği hadîsleri[146] buna misâldir. Zira Hz. Peygamber, bu tür hadîslerinde, insanlarda var olan bir melekenin çalıştırılmasını istemektedir. Yoksa onlara yeni bir aklî

---

141. Bk. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 18; Baymur, *a.g.e.*, s. 175.
142. Erol Göka, "Hafıza", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, II, 134.
143. Bk. İbn Hanbel, I, 387.
144. Bk. Tirmizî, Kıyâme, 24 (IV, 550); İbn Hanbel, I, 387.
145. Bk. Buhârî, İlm, 25 (I, 30).
146. Bk. Tirmizî, İlm, 7 (V, 34); Ebû Dâvud, Akdiye, 27 (II, 336); İbn Mâce, Mukaddime, 16 (I, 78); Müslim, Müsâfirîn, 257 (I, 555); Ebû Dâvud, İlm, 10 (II, 346).

meleke öğretmemektedir. Var olduğunu bildiği bir melekenin ta'lim ve taallümde kullanılmasını istemektedir. Ta'lim ve taallümle ilgili olarak, çeşitli vesilelerle ashap tarafından da bu melekeye dikkat çekilmiştir[147].

Hz. Peygamber, ezberlemekle birlikte bir de unutmaktan bahsetmektedir. Unutmak da insanlardaki fıtrî bir özelliktir. Ezberleme melekesinin zıddı olması hasebiyle de önemlidir. Ancak bu durumu aklî meleke olmaktan çok, insanlardaki ortak huylardan biri olarak görmekteyiz. Bundan dolayı bu konuya ilgili kısımda değineceğiz.

Hatırlama

Bir diğer aklî meleke ise hatırlamadır. Hatırlamanın insan hayatında önemli bir yeri vardır. Zira insanın geçmiş bilgilerini hatırlaması, gelecekteki bir takım müşkilleri çözmeye yardımcı olur. Bu ise, insanın ilmî ve medenî yönden ilerlemesinde önemli bir husustur[148]. Nitekim Resûlullah (S.A.S.)'ın da tevhid akidesini hatırlatmak için gönderildiğini ifade eden birçok âyet vardır[149]. Bunun yanında, hatırlama melekesinin insanlarda fıtrî olarak mevcut olduğunu gösteren başka âyetler de vardır[150].

Hz. Peygamber de hatırlama melekesini hem kendine nisbetle[151], hem de diğer insanlara nisbetle kullanarak, bunun insanlarda mevcut olan fıtrî aklî bir meleke olduğuna işaret etmiştir. Onun "*Kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü size*

---

147. Meselâ bk. Buhârî, İlm, 42 (I, 38); Buhârî, Hars, 21 (III, 74); Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 2); Müslim, Tevbe, 56 (IV, 2129); İbn Hanbel, IV, 254.
148. Muhammed Osman Necati, *el-Kur'an ve 'İlmu'n-Nefs*, Kahire, Dâru's-Şurûk 1989, s. 193.
149. Meselâ bk. el-En'âm, 70; el-A'râf, 2-3.
150. Bk. el-A'râf, 165, 201; el-Bakara, 282; el-En'âm, 44; en-Nazi'ât, 35.
151. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, (IV, 86)

âhireti hatırlatır"[152] ve "*Unuttuğum zaman bana hatırlatın*" şeklindeki hadîslerinden, bu melekenin insanlarda fıtrî olarak var olduğunu, unutmanın mahzurlarını giderdiğini dolayısıyla, talim ve taallümde önemli bir yeri olduğunu anlamaktayız.

Dikkat

Aklî melekelerden bir diğeri ise dikkattir. Bu da tıpkı diğerleri gibi fıtrîdir ve sonradan öğrenilmez.

"Dikkat, psiko-fizik enerjinin bir nokta üzerinde toplânması demektir. Bu da bir olayı ya da nesneyi iyice kavramak üzere organizmanın hazır bir duruma gelmesi"[153] şeklinde tarif edilmektedir.

Dikkat esnasında, psiko-fizik güç, ilgi duyulan alanda yoğunlaşır. Dolayısıyla dikkat halinde en açık ve bilinçli olarak kavranan şey, üzerine dikkatin toplândığı fikir, olay ya da nesnedir[154].

Bunun için Hz. Peygamber zaman zaman insanların "dikkat (Elâ)" melekesine işaret etmiştir. Onun ta'limde sık sık kullandığı "dikkat" ifadesi, Hz. Peygamber tarafından, çoğunlukla fıtrî bir meleke durumunda olan "dikkat"in faaliyete geçirilmesi ve bunun neticesinde verilmek istenen mesajın zihinlere yerleştirilmesi için kullanılmıştır. Zira dikkat, öğrenmeyi kolaylaştıran bir melekedir. Onun "*Size sûrelerin en büyüğünü öğreteyim mi?*"[155], "*Sana cennet*

---

152. Ebû Dâvud, Cenâiz, 77 (II, 237); Tirmizî, Cenâiz, 60 (III, 370); İbn Mâce, Cenâiz, 47 (I, 500).
153. Baymur, *a.g.e.*, s. 120; Ayrıca bk. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 18.
154. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 121.
155. Dârimî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 12 (II, 538).

hazinelerinden bir kelime öğreteyim mi?[156] ve, "*Dikkat! Cesedde bir et parçası vardır ki...*"[157] şeklindeki hadîsleri buna misaldir. Yine Hz Peygamber (S.A.S.)'in çeşitli vesilelerle soru sorarak[158] insanların dikkatlerini uyandırma tatbikatları da, dikkatin talim ve taallümdeki ehemmiyetini ve bundan da önce, insanların bu fıtrî özeliğe sahip olduklarını göstermektedir.

Anlama

Aklî melekelerden bir diğeri de anlamadır. Bu meleke, hadîslerde fehm[159] ve fıkh[160]; Kur'ân'da ise daha çok fıkh[161] şeklinde ifade edilmektedir. Bununla beraber fehm Kur'ân'da bir yerde[162] anlama manasında kullanılmaktadır.

Fehm, Ebu'l-Beka tarafından, "Muhatabın sözlerini tasavvur etmek"[163] diye; el-Aynî tarafından, aklın cevdeti ve bir şeyi anlamak[164] şeklinde; et-Tahanevî tarafından ise "fıtnet" kelimesiyle eş anlamlı olarak[165] ifade edilmektedir. Kısaca "fehm"i, "anlama" olarak ifade edebiliriz. Nitekim, "Hz. Peygamber'den bir söz işittim de onu anlamadım"[166],

---

156. İbn Hanbel, II, 403; İbn Hanbel, IV, 402.
157. Buhârî, Îmân, 39 (I, 19).
158. Bk. Buhârî, İstiskâ, 28 (II, 23); Müslim, Birr, 59 (IV, 1997); Buhârî, İlm, 4 (I, 22).
159. Bk. Buhârî, İlm, 39 (I, 36); Ebû Dâvud, Edeb, 18 (II, 676); Ebû Dâvud, Mehdi, 1 (II, 508); İbn Mâce, Tahâret, 77 (I, 175); İbn Hanbel, I, 330, V, 573; Dârimî, Mukadime, 29 (I, 101).
160. Buhârî, Tefsîru Sûre 41, 2 (VI, 37); Buhârî, İlm, 50 (I, 41); Tirmizî, İlm,19 (V, 48); İbn Mâce, Mukaddime, 18 (I, 85); İbn Hanbel, VI, 138; Dârimî, Mukaddime, 29 (I, 101).
161. Meselâ bk. el-İsrâ,44; el-A'râf, 179; en-Nisa, 78; Taha, 27-28; Hûd, 91; el-En'âm, 25; el-Enfâl, 65; et-Tevbe, 87,127.
162. Bk. Enbiyâ, 79.
163. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 697.
164. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 159.
165. Bk. et-Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1156.
166. Ebû Dâvud, Mehdi, 1 (II, 508).

"Resûlullah'ın sözlerii tane taneydi. Her duyan onu anlardı"[167], *"Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), Allah'a, benim ilmimi ve anlayışımı artırması için dua etti"*[168] şeklindeki hadîsler ve bunların dışında birçok hadîste "fehm", anlama manasında kullanılmıştır[169].

Anlama manasında kullanılan diğer bir kelime ise fıkh'tır. el-Aynî, aslında "fıkh"ın "fehm" demek olduğunu belirtmektedir[170]. "Fehm"de olduğu gibi "fıkh" da dikkatli ve ince düşünerek, meselenin asıl manasını kavrama anlamını taşımaktadır[171].

Derecesi ne olursa olsun, bu iki kelime de, "anlama" manasında kullanılmaktadır. Nitekim hadîslerde de bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığına şahit olmaktayız. Yukarıda verdiğimiz ve Hz. Âişe'den rivâyet edilen bir hadîste, Hz. Pegamber (S.A.S.)'in kelâmının tane tane olduğu ifade edilmiş ve her işitenin onu anladığından bahsedilmiştir[172]. Bu rivâyette anlama manasında "yefhemuhû" ifadesi kullanılmış iken, Hz. Âişe'den gelen başka bir rivâyette "yefkahuhû" ifadesi kullanılmıştır[173]. Eğer bu iki hadîs, aynı hadîsin manevî rivâyeti esnasında iki farklı kelime ile ifade edilmişse, bu Arapların bu iki kelimeyi aynı manada kullandıklarını gösterir. Çünkü Hz. Âişe her iki tabirden sadece birini kullanmıştır. Eğer Hz. Âişe tek hadîs

---

167. Ebû Dâvud, Edeb, 18 (II, 676).
168. İbn Hanbel, I, 330.
169. Bk. İbn Mâce, Tahâret, 77 (I, 175); İbn Hanbel, II, 290, V, 373; Dârimî, Mukaddime, 29 (I, 101).
170. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VI, 69.
171. Bk. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, III, 418.
172. Bk. Ebû Dâvud, Edeb, 18 (II, 676).
173. Bk. İbn Hanbel, VI, 138.

değil de iki farklı hadîs söylemişse, her iki hadîste de Hz. Peygamber'in kelâmının tek bir özelliğinden bahsedilmekte ve aynı mana iki farklı kelime ile ifade edilmiş olmaktadır ki, bu da bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanılabileceğini gösterir.

Binaenalayh, gerek "fehm", gerekse "fıkh"dan bahseden hadîslerde, insanlarda fıtraten mevcut bir anlama kabiliyetinin bulunduğuna, doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilmektedir. Bu meleke, diğer melekelerde olduğu gibi sonradan öğrenilerek değil, doğuştan sahip olunan bir haslettir. Böyle olduğu için, Hz. Peygamber, bu melekenin insanlar tarafından öğrenilmesine dair değil de, kullanılmasına dair tatbikatlarda bulunmaktadır.

Mukayese

Aklî melekelerden bir diğeri de mukayesedir. "Şahsın, etrafında veya kendisinde cereyan eden hâdiseleri aklî seliminin süzgecinden geçirerek, onlardan doğru neticeler çıkarabilme melekesi"[174] olarak da ifade edilen bu meleke; lafz olarak değilse de mahiyet itibariyle hadîslerde kullanılmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in, *"Ağaçlardan öyle bir ağaç vardır ki, yaprakları düşmez. O, müslüman gibidir. Söyleyin bakalım o hangi agaçtır"*[175] şeklindeki hadîsinde, hem muhakeme hem de mukayese vardır. Hz. Peygamber, bu sorusuyla, insanın fıtratında mevcut olan mukayese melekesinin harekete geçirilmesini ve çalıştırılmasını istemektedir. Çünkü o anda ashab, fıtratlarında mevcut olan bu melekelerle, önce zihinlerinde bu ağacın hangi ağaç olduğuna

---

174. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 18.

175. Buhârî, İlm, 4 (I, 22).

dair bir muhakeme yapacak, muhakeme sonucu tesbit ettikleri ağacın en bariz özelliğini anlayacak ve bu özellikle müslüman kişi arasında bir mukayese yaparak, sonunda da bir bilgiye ulaşacaktır.

Hz. Peygamber'in, "Emsâl"le ilgili hadîslerinin büyük çoğunluğunda, insandaki mukayese melekesine dikkat çekilmekte ve bu melekenin çalıştırılmasına gayret edilmektedir.[176]

Düşünme

Aklî melekelerden bir diğeri de, muhakeme, tefekkür veya düşünmedir[177].

Rağıb el-İsfehani, düşünmenin hayvanlarda değil de insanlarda bulunduğunu, düşünmenin kalpte birtakım tasavvurlar oluşturduğunu, dolayısıyla Allah'ın Zatı'nın düşünülmemesi gerektiğini, çünkü Allah'ın bir sûretle vasıflanmaktan münezzeh olduğunu belirtmektedir[178].

Düşünme, aklın bir melekesi olarak görülmektedir. Kur'ân'da geçen, "***Kendi içlerinde hiç düşünmediler mi ki, Allah, göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan herşeyi, hak ile ve belirtilmiş bir süre ile yaratmıştır?***"[179] âyetinde düşünme, gönüle, yani akla nisbet edilmiştir. Bunun gibi

---

176. Emsâlle ilgili hadîsler için Meselâ bk. er-Râmehurmûzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadis*, ta'lik: Ahmed Abdulfettah, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1988, s. 192.

177. Düşünme çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. Tariflerinden bazıları şunlardır: "Karşılaştırmalar yapma, ayırma birleştirme, şekilleri kavramaya Düşünme; bunların sonunda ulaşılan şeye de düşünce denir" (Hüseyin Öztürk, "Düşünce", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, 416); "Umuru ma'lumeyi tertib ile, malumdan meçhulu bulmak" (Yazır, *a.g.e.*, II, 904); "Ruhun kordinatlarından yansıyarak, bizim dünyamızda gerçeği arayan bir ışık bir tarayıcı" (Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, s. 196); "Karşılaşılan bir problemi, zihinde çözebilme gücü" (Baymur, *a.g.e.*, s. 194).

178. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 384.

179. er-Rûm, 8.

birçok âyette de "***umulur ki düşünürler***"[180], "***düşündü***"[181], "***Hiç düşünmüyor musunuz?***"[182], "***Umulur ki düşünürsünüz***"[183], "***Düşünen bir toplum***"[184] ve "***Düşünmediler mi?***"[185] şeklindeki ifadeler, insanda bir düşünce melekesinin olduğunu ve bunun çalıştırılması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanında çeşitli hadîslerde de düşünme, aklî bir meleke olarak zikredilmektedir[186].

Düşünme, insanın bizzat kendisi tarafından kontrol altına alınıp belli bir noktaya temerküz ettirilebildiği gibi, bazan insanın iradesi dışında da olabilmektedir. Hz. Peygamber'in, bir saatlik tefekkürün bin gecelik ibadetten hayırlı olduğunu belirttiği hadîsinde[187] ve "*Allah'ın mahlukatı hakkında düşünün ama zatı hakkında düşünmeyin*"[188] şeklindeki hadîsinde geçen "düşünme", kontrollü düşünmedir ve Resûlullah (S.A.S.) tarafından teşvik edilmektedir. Esasen, bizim düşünmeyle kasdettiğimiz de budur. Zira bu çeşit düşünme, talim ve taallümde geçerli ve aklî melekelerden biridir.

Bir diğer düşünme şekli ise gayri ihtiyari olan düşünmedir. Hz. Peygamberin hadîslerinde bu tür düşünmeden ve dolayısıyla düşüncelerden de bahsedilir. Meselâ,

---

180. Bk. A'raf. 176; el-Hasr. 21; en-Nahl. 44.
181. el-Müddesir, 18.
182. en-Nahl. 17; el-En'âm. 50.
183. el-Bakara. 219. 266.
184. Yunus. 24; en-Nahl. 11. 69.
185. el-A'râf. 184.
186. Meselâ bk. Müslim. Zühd. 16 (IV. 2280); İbn Hanbel. I. 451. IV. 59. V. 373.
187. Bk. el-Muttakî el-Hindî. *a.g.e.*. III. 107.
188. el-Muttakî el-Hindî. *a.g.e.*. III. 106.

namazda birşeyler düşünmek[189] bu cinstendir. el-Aynî, bu çeşit düşüncelerin namazda va namazın dışında insanı meşgul ettiğini, bunlardan kurtulmanın mümkün olmadığını, zira Allah'ın şeytana bu çeşit düşünceleri insanın aklına getirme yetkisini verdiğini belirtir[190]. Başka bir hadîste ise, şeytanın insanın kalbi ile kendi arasına girdiğinden bahsedilmektedir[191] ki, burada kasdedilen, şeytanın, insanın iradesi ve ihtiyarı dışında olan birtakım düşünceleri onun kalbine atması ve onu meşgul etmesidir[192]. Hz. Peygamber'in başka bir hadîsinde ise, şeytanların, insanların yeryüzü ve semavat hakkında düşünmelerine engel oldukları zikredilmektedir[193].

Burada tefekkür ve zekâ münasebetine de değinmek istiyoruz. Zira tefekkür ve zekâ arasında bazı ihtilatlar yapılmaktadır. Bu ikisini ayırt etmek gerekmektedir. Zira tefekkürde, şu veya bu şekilde düşünme varken, zekâda bir meseleyi, bir vaziyeti kavrama ve ona hakim olma vardır[194]. Bu kavrama olayında, tefekkürün yanında, aklın diğer melekelerinin de payı vardır. Zekâ; kitaplardan ve ilimden anlayan nazarî zekâ; amelî hayattan anlayan pratik zekâ diye iki kısımda mütalaa edilirken[195]; düşünme, reel nesnelere yöneldiği takdirde müşahhas (somut) düşünme;

---

189. Bk. Buhârî, el-Amel fi's-Salât, 18 (II, 65).
190. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, VII, 298.
191. Müslim, Salât, 19 (I, 292).
192. Bk. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, IV, 92.
193. Bk. İbn Hanbel, *a.g.e.*, II, 353.
194. Bk. Cağıl, *Çocuk ve Genç Ruhu*, s. 127.
195. Çağıl, *Çocuk ve Genç Ruhu*, s. 127.

ideal nesnelere yönelirse mücerred (soyut) düşünme diye iki kısımda mütalaa edilmektedir[196].

Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, "Hz. Peygamber'e göre insanın akli melekeleri" konusu, belli başlı bir çalışma olabilir. Bu takdirde hem bütün aklî melekeler tesbit edilir, hem bunların nasıl çalıştırılması ve muhafaza edilmesi gerektiği, hem de sınırlarının neler olabileceği tesbit edilebilir. Bırakalım bütün melekeleri, sadece "Hz. Peygamber'e Göre Soyut Düşünce" konusu bile, en azından bir makale olabilir. Biz, konumuzun bütünlüğünü bozmamak için bu konulara girmedik.

3.1.2.2. Bazı Fıtrî Duygular

İnsanlarda fıtrî olarak mevcut olan aklın yanında, bir de fıtrî olarak bulunan duygular vardır. Duygular, bazen akıl tarafından yönlendirilse de, öz olarak fıtratta mevcutturlar ve alanı aklın alanı dışındadır. Başka bir ifadeyle bu duygular, bir öğrenim sonunda ortaya çıkmamaktadırlar. Doğuştan her insanda, insan olmaları hasebiyle bulunurlar. Öğrenimle ise, ancak kontrol altına alınıp yönlendirilmeleri sağlanabilir. Bu sayede duygular aklın kotrolüne verilebilir. Ancak, bazen de duygular akla hükmederler ki, kadınların duygusallığı konusunda buna değinmiştik. Binaenaleyh, fıtrî olan bu duygular da fıtratta olduğu gibi, insan davranışlarında etkilidirler.

Hz. Peygamber, insanı, duyguları olan bir varlık olarak telakki etmiş ve talimde bu hususa da dikkat ekmiştir. Hz.

---

196. Bk. Öztürk, "Düşünce", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, 416.

Peygamber duyguların varlığını kabul etmekle beraber, onların başı boş gelişmelerinin engellenerek, fıtrata uygun bir şekilde geliştirilmesi hususunda, telkinlerde bulunmuştur.

Hz. Peygamber'e göre her insanda fıtrî olarak bulunan duygulardan bazıları şunlardır:

Cinsî Duygu

Bu duygu, bütün insanlarda vardır. Biyolojik bakımdan, cinsin devamını sağlayan bir ilgi; sosyal bakımdan bir kişiyi karşı cinsine yönelten bir eğilim olarak tanımlanır[197]. Cinsî duygu, "*Kadınlardan (...) gelen zevklere düşkünlük, insanlar süslü (cazip) gösterildi" âyetinden de anlaşılacağı üzere, fıtraten mevcut bir duygudur. Binâenaleyh İslâm, insanların şehevî duygulara sahip olduğunu ve bu duyguların onlara güzel gösterildiğini itiraf etmektedir. İslâm, meşru olan istekleri, mübah kılmakla beraber, insan fıtratını en iyi bilen, onu en iyi tedavi eden bir nizam olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu noktada (muharref) Hristiyanlıkla, İslâm arasında büyük bir fark vardır. Zira onlar cinsî arzulara haddinden fazla (fıtratı ihlal ederek) kayıtlar koymaktadırlar. İslâm'da ruhbanlığın olmadığını ifade eden hadîste de bu durum açıkca belirtilmiş ve fıtratın ihlal edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.*

---

197. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 68; Çaplı, *İnsanın İç Dünyası*, s. 20.
198. Âli İmrân, 14.
199. Bk. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 134.
200. Kutub, *a.g.e.*, s. 133.
201. Bk. Kutub, *a.g.e.*, s. 130.
202. İbn Hanbel, VI, 226.

Hz. Peygamber, uzun zaman hanımlardan ayrı kalan ve cinsî münasebete ihtiyaç duyan, ama buna imkân bulamadığından erkeklik yumurtalarını aldırmak isteyen sahabîlere müsade etmemiş ve daha sonraları hükmü mensuh olan "mut'a nikahı"na cevaz vermiştir[203]. Yine başka bir hadîste de, evlenmekten imtina etmeyi (tebettül) ve dolayısıyla hadımlaşmayı reddetmiştir[204]. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, insan fıtratında var olan bu duygunun yok edilmesini insan fıtratına aykırı bulmuş ve buna müsade etmemiştir. Bununla beraber bu duygunun başı boş bırakılmamasına da işaret etmiş ve daha önce cinsî enerji bakımından oldukça yoğun olduklarını belirttiğimiz gençlere, evlenmelerini; eğer buna imkân bulamazlarsa cinsî duygularını dizginlemek için oruç tutmalarını tavsiye etmiştir[205].

Hz. Peygamber'in bu tutumunu, yani fıtrî duyguların köreltilmemesi ve meşru ölçülerde ihtiyaçlarının karşılanması şeklindeki tutumunu bildiği için ashab, zaman zaman cinsî konulardaki şikâyetlerini rahatlıkla ona arzedebilmişlerdir. Bunlardan biri de Rifâ'e'nin hanımıdır. Rifâ'e'den boşanmış bulunan bu kadın, ikinci kocasının iktidarsız olduğunu ifade ederek, tekrar eski kocasına dönmeyi istemiştir[206]. Bu olayda, cinsî duygunun tatmin edilmediği ve tatmin edilmesi için meşru çerçevede çare arandığı görülmektedir. Bu durum, Hz. Peygamber tarafından garip karşılanmamış, ve meşru çerçeve dahilinde kendisine yol gösterilmiştir. Bununla

---

203. Bk. Buhârî, Tefsîru Sûreti Mâide, 9 (V, 189).
204. Bk. İbn Mâce, Nikâh, 2 (I, 593).
205. Meselâ bk. Buhârî, Nikâh, 3 (VI, 117).
206. Bk. Buhârî, Libâs, 6 (VII, 35).

beraber, bu durum, hiçbir zaman insanların bu duygulara, kendilerini köle yapacak ve insanlıktan çıkaracak derecede tâbi olmasının caiz olduğunu da ortaya koymamaktadır[207].

Netice olarak, Hz. Peygamber, cinsî duygunun fıtrî olduğunu belirtmiş ve bunun dengede tutulması yönünde telkinlerde bulunmuştur. Zira bunlardaki dengenin bozulması, fıtrattaki dengenin bozulmasına dolayısıyla fıtratın bozulmasına yol açacaktır[208].

Hayâ Duygusu

Fıtrî duygulardan bir diğeri ise hayâdır. Hz. Peygamber, *"İnsanların nübüvvet kelâmından elde ettiği şeyden biri de "Utanmadığın zaman dilediğini yap" (sözüdür)"*[209] buyurarak, hayanın insanların fıtrî özelliklerinden biri olduğunu ve insanın ilk yaratılışından beri var olduğunu ihsas etmiştir. Çünkü nebiler insan fıtratına uygun hareket ederler.

Bilindiği üzere Peygamberlerin sıfatlarından biri de "ismet", yani günahsızlıktır. Yukarıda da belirtildiği gibi günah, manevî pislik olarak kabul edilmektedir. Çünkü saf

---

207. Bk. Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, s. 135.

208. Bu konuda, cinsî duygu ile aklın çalışması arasındaki orantıya da dikkat çekmek istiyoruz. Bu konuda bir müellif şunları söylemektedir: "Tenasül ğuddeleri ilkel hayatta olduğu gibi, yalnız cinsin idamesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bizim fizyolojik rûhî ve zihnî faaliyetlerimizi de artırır. Hadımlar arasında hiçbir zaman büyük filozoflar, büyük bilginler hatta büyük caniler çıkmamıştır. Husye ve yumurtalıkların çok yaygın bir fonksiyonu vardır" (Carrel, *a.g.e.*, s. 113).
Başka bir müellif ise bu konuda şunları kaydetmektedir: "Yaratıcı kudret, cinsî ilişkinin kâinat bünyesindeki erdirici ve yaratıcı rolünü bir fıtrat kanunu olarak tesbit etmiş olduğu içindir ki, büyük Zekâ ve dehaların hepsinde, cinsî kudret de büyüktür. Hatta tabip-düşünür Aleis Carrel'in ilim adına yaptığı tesbiti anarsak "cinsî kudretle Zekâ ve deha arasında doğru orantı vardır" demek durumundayız. Nitekim bu fıtrat kanunu, son Peygamber tarafından da dile getirilmiştir. O, bir hadîsinde, kendisine kırk erkeğin cinsî kudretine denk bir kudret verildiğini söylüyor. Hz. Peygamber'in burada vermek istediği mesaj, cinsî kudretle Zekâ ve deha arasında doğru orantının bulunduğu ve bu yönden en büyük insanlar olan nebilerde bu kudretin dikkak çekecek kadar yüksek olduğu merkezindedir" (Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 177).

209. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 152); İbn Mâce, Zühd, 17 (II, 1400).

olan fıtratı kirletmektedir. Allah, peygamberleri günahtan arındırmakla, onların fıtratlarının temiz kalmasını sağlamıştır. Temiz kalan, safveti bozulmayan bu fıtratlar devamlı doğruyu bulabilmektedir. Hz. Peygamber'in naklettiği şu olayda bu durumu görmekteyiz: "*İsrailoğulları çıplak olarak biribirlerine baka baka yıkanırlardı. Mûsâ ise yalnız yıkanırdı. İsrailoğulları; "Allah'a yemin olsun ki Mûsâ'yı bizimle yıkanmaktan meneden, ancak onun kasığının çıkık (fıtık) olmasıdır, derlerdi...*"[210]. İsrailoğullarına göre, Hz. Mûsâ, bir kusurundan dolayı çıplak olarak yıkanmıyordu. Çünkü onlar fıtraten kendilerinde bulunan haya duygusunu ifsad etmişlerdi. Halbuki Hz. Mûsâ, bu duyguyu muhafaza etmekteydi ve bu fıtrî duygu, onun çıplak olarak yıkanmasına mani oluyordu. Hz. Peygamber, bu hadîsinde, hem hayanın fıtrî bir duygu olduğunu, hem de fıtrî olan duyguların insan davranışlarında etkili olduğunu ihsas etmektedir.

Hz. Peygamber'in, "Hayanın imandan olduğunu"[211], "Hayanın ancak hayır getirdiğini"[212] belirten hadîsleri ile hayalı davranılmaya teşvik ettiği diğer hadîsleri[213], hayanın muhafaza edilmesi gereken fıtrî özelliklerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber, insanlardaki bu duygunun ifsad edilmesine izin vermemiştir. Bununla beraber haya, öz olarak bütün insanlarda bulunmasına rağmen, bazı insanlarda, yoğunluk olarak diğerlerinden farklılık da arzedebilmektedir.

---

210. Buhârî, Gusl, 20 (I, 73).
211. Buhârî, Edeb, 77 (VII, 100); Buhârî, Îmân, 16 (I, 11).
212. Buhârî, Edeb,77 (VII, 100).
213. Bk. Buhârî, İlm, 8 (I, 24); Buhârî, Îmân, 3 (I, 8).

Meselâ, genç kızlardaki haya, evli ya da dul kadınlardaki hayadan daha yoğundur. Bu sebeple, evlenme konusunda dul kadının kendi ifadesi esas alınırken, bakirenin sadece sükutu, evliliği onaylama olarak kabul edilmiştir. Zira genç kız dul kadından daha utangaçtır[214]. el-Aynî'ye göre kadın hayasının kemali, erkeklerle yüz-göz olma sonunda zail olabilmektedir[215].

Buna ilâveten, fıtrat ne kadar safsa haya da o kadar yoğun olmaktadır. Fıtrat safvetinin zirvede olduğu kimselerin başında da peygamberler gelir. Binaenaleyh, peygamberlerde haya son derece yoğundur. Öyle ki, ashab zaman zaman Hz. Peygamber'i, kendilerine göre haya bakımından en yoğun olarak gördükleri bakirelere benzeterek[216], ondaki hayanın yoğunluğunu ifade etmeğe çalışmışlardır.

Netice olarak, Hz. Peygamber'e göre "haya gönderilen peygamberlerin sünnetlerindendir"[217]. Dolayısıyla fıtrattandır. Zira haya, ğarizîdir[218]. Bununla beraber hayada da, fıtratta olduğu gibi bir dengenin kurulması lazımdır. Çünkü bu duygulardaki denge de neticede fıtratın dengesini oluşturmaktadır. Hz. Âişe'nin "Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Onların hayaları ilim öğrenmelerine mani olmamıştır"[219] sözü ve kadınların örfen utanılacak konulara dair Hz. Peygamber'e soru sorduklarını belirten hadîsler[220],

---

214. Bk. Buhârî, Nikâh, 41 (VI, 135); İbn Mâce, Nikâh, 11 (I, 601).
215. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 165.
216. Bk. Buhârî, Edeb, 77 (VII, 100); İbn Mâce, Zühd, 17 (II, 1399).
217. Tirmizî, Nikâh, 1 (III, 391).
218. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, II, 164-165.
219. Buhârî, İlm, 50 (I, 41).
220. Bk. Buhârî, İlm, 50 (I, 41).

bu açıdan önemlidir. Zira burada hayanın ilme mani olmaması espirisi vardır. Binaenaleyh, hayanın insan davranışlarındaki etkisi de bu gibi olaylarla ortaya çıkmaktadır.

Ümit ve Korku Duygusu

Korku ve ümit, insan psikolojisinde yer alan karşılıklı iki çizgi olup yanyana ve birlikte hareket ederler. Tabiatı itibariyle insan ruhu, hem korku hem de ümitle doludur. Fıtratı böyle bir terkible kurulmuştur. Çocuk doğarken, bu iki özellikle birlikte doğar[221].

Hz. Peygamber'in, yapılmasını istemediği konularda insanları korkutma, yapılmasını istediği şeylerde de ümitlendirme metodunu kullanması, onun insan fıtratındaki bu özelliği çok iyi bildiğini göstermektedir. Onun zaman zaman bazı fiillere karşılık olarak "elîm azab"ı[222] ve "Nâr (Cehennem)"[223]ı göstermesi, insanlardaki korku duygusundan istifade ederek onları bu gibi fiillerden vazgeçirmeğe yöneliktir.

Onun bazı fiiller karşısında da, "Cennet"i[224] ve "Allah'ın rahmeti"[225] ni karşılık olarak göstermesi, insanlarda mevcut olan ümit duygusunu kullanarak, onları bazı şeyleri yapmağa yönlendirme faaliyetidir.

Ancak burada, cennet, cehennem, azap rahmet gibi kavramların, sadece insanları korkutmak veya ümitlendir-

---

221. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 97.
222. Bk. Buhârî, Musakât, 5 (III, 76).
223. Meselâ bk. Buhârî, Libâs, 4 (VII, 34); Buhârî, İlm, 38 (I, 35); Buhârî, İlm, 3 (I, 21).
224. Meselâ bk. Buhârî, Rikâk, 29 (VII, 186).
225. Meselâ bk. Buhârî, Rikâk, 19 (VII, 183).

mek için vazedilmiş olan semboller olarak görmemekteyiz. Başka bir ifadeyle, insanlarda bu duygular olduğu için bu kavramlar vazedilmiş değildir. Belki bu durumlar olduğu için insanlara bu duygular yerleştirilmiştir. Nitekim korku ve ümit duygusundan tamamen mahrum olan bir insan düşünelim. Bunun için cennet ve cehennem fazla bir mana ifade etmez. Zira korku duygusuna sahip değildir ki cehennemden korkarak bazı şeyleri yapsın veya yapmasın; ümit duygusuna sahip değildir ki cenneti veya Allah'ın rahmetini ümit ederek bazı şeyleri yapsın veya yapmasın.

Velhasıl, korku, ve ümit duygusu olmayan hiçbir insan yoktur. Duygularının yönlerini, Allah'ın dilediğinden başka istikametlere çevirmiş olsalar bile, her insanda bu iki duygu mevcuttur ve onların hareketlerinde etki sahibidir.

Fıtrî denge, bu iki duygu için de geçerlidir. Hz. Peygamber, bu iki duygunun da dengede tutulmasını istemektedir. Meselâ o, bazı hadîslerinde, insanları korkutmakta ve korku duygularını canlı tutmaktadır[226]. Zira bu duygu, insanın hayatını tehdit eden tehlikelerden korunmayı sağladığı gibi, âhiret hayatındaki azabtan sakınmayı da sağlamaktadır[227]. Hz. Peygamber, bazı hadîslerinde de dengesi bozulmuş neticede insanı sarsan sahte korkulardan[228] da sakındırmıştır. Nitekim o, zaman zaman bu tür korkaklıklardan Allah'a sığınmıştır[229].

---

226. Meselâ bk. Buhârî, Küsûf, 14 (II, 30); Buhârî, Salât, 51 (I, 112).
227. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 67.
228. Bk. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 181.
229. Bk. Nesâî, İstiâze, 5 (VIII, 256); Buhârî, Daavât, 41 (VII, 159); Buhârî, Cihâd, 25 (III, 207-210).

Hz. Peygamber, korku duygusu için sağladığı bu dengeyi, ümit duygusu için de sağlamak istemiştir. Onun "*Allah rahmeti yüz (cüz) yaratmıştır. 99 unu kendi katında tutmuş, bir cüz'ünü ise bütün mahlukatına göndermiştir. Eğer kâfir, Allah katındaki bütün rahmeti bilse, cennetten ümitvar olur; mü'min de Allah indindeki azabın hepsini bilse ateşten emin olmaz (cehenneme gitmekten korkar)*"[230] şeklindeki hadîsinde, ümit dengesi kurularak aşırı ümit ve aşırı ümitsizlik nefyedilmek istenmiştir. Zira ümit, tabiî çizgisinden aşağı düştüğü zaman, kişi son derece ümitsiz olur ve hayat gözüne kapkaranlık görünür. Bedbinlik ise bir hastalıktır ve insanın organik faaliyetlerini engeller. Tabiî çizgisinden yukarı çıktığı zaman bomboş bir hayal ve anlamsız bir hülya olur. Hayalperestlik ise, bir nevi hastalıktır"[231]. Binaenaleyh, ümit duygusu içinde de bir denge kurulmalıdır. Daha sonra ise kendi içlerinde dengeli olan korku ve ümit duygularının biribirleriyle de dengesinin sağlanması gerekir. Zira ancak bu şekilde fıtrattaki dengenin sağlanmasına katkıda bulunulmuş olur ve insan hareketlerinin müsbet yönde cereyan etmesi temin edilmiş olur.

Öfke (Gazab) ve Merhamet Duygusu

Fıtrat kavramının içini dolduran duygulardan biri de öfke ve gazab duygusudur. Bu duygu da diğer duygular gibi fıtrîdir. Fıtrî olduğu için zaman zaman Hz. Peygamber'in de gazablandığı olmuştur[232]. Hatta zaman zaman öfke ve gazab Allah'a nisbet edilerek de kullanılmıştır. "*Allah'ın öfkesi*

---

230. Buhârî, Rikâk, 19 (VII, 183).

231. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 338.

232. Bk. Mâlik, Sadaka, 14 (II, 1000); İbn Mâce, İkâmeti's-Salât, 48 (I, 315); Buhârî, Musakat, 6 (III, 76); Buhârî, İlm, 28 (I, 31).

(Sahatullâh)"[233], *"Allah'ın gazabı (Gazabullah)"*[234], bu ifadelerdendir. Hz. Peygamber'in, *"Allah halkı yarattığı zaman kendi yanında arşın üzerinde olan kitabında, "Rahmetim gazabıma galebe çalmıştır" diye yazdı"*[235] şeklindeki hadîsinde de, gazab ve merhamet Allah'a nisbet ediliği gibi, ikisinin birbirinin zıddı olduğu da gösterilmiştir. Ğazab ve merhamet, korku ve ümit gibi zıt duygulardır, ama birlikte çalışırlar.

Öfke ve gazab, fıtrî duygu olmakla beraber, Hz. Peygamber'e göre kontrol altında tutulmalıdır. Başka bir ifadeyle, bütün fıtrî duygular için geçerli olan denge unsuru, bu duygu için de geçerlidir.

Nefse gelecek tehlikeyi uzaklaştırmak için Kur'ân, kâfirlere karşı şiddet kullanmağa dikkat çekmiştir[236]. Bu, Allah yolunda gazabtan kaynaklanan bir şiddettir[237]. Hz. Peygamber'in gazablanması fıtrî denge içinde kalan bir gazabdır.

Ancak gazab konusunda insanlar zaman zaman dengeyi sağlayamamakta ve aşırı gitmektedirler. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in hadîslerinde genelde gazabı önleyici ve bastırıcı bir uslub sezinlemekteyiz. "*Gazab şeytandandır, şeytan ateşten yaratılmıştır. Ateş de ancak su ile söndürülür. Sizden biri gazablandığı zaman abdest alsın*"[238], "*Güçlü insan gazab anında kendine hâkim olan kimse-*

---

233. Bk. İbn Mâce, Esribe, 25 (II, 1134).
234. Bk. Buhârî, Edeb, 38 (VII, 81); Müslim, Cihâd, 106 (III, 1417).
235. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 1 (IV, 73).
236. Bk. el-Feth, 29; et-Tevbe, 123.
237. Necati, *a.g.e.*, s. 75.
238. İbn Hanbel, IV, 226.

dir"[239] hadîsleri ve kendisinden tavsiye isteyen kimseye tekrar tekrar "*gazaplânma!*"[240] demesi, devamlı olarak gazabı bastırmaya yönelik tavırlar olarak görülmektedir. Ancak, fıtrat üzere hareket eden peygamberlerin, fıtratta mevcut bir duyguyu önleyici olmaları düşünülemez. Onlar sadece mevcut olan bu duyguları belirli istikametlere yönlendirirler. İnsan fıtratında mevcut olan gazab duygusu, bir savaş anında faydalı olabilmektedir. Zira gazablı insanın, normalden daha güçlü olduğu ifade edilmektedir[241]. Nitekim yukarıdaki âyette de düşmanlara karşı şiddetli olunması istenmektedir.

Ancak, normal insanî münasebetlerde, gazab, hoş karşılanmamakta, olayın perde arkasında şeytanın insanı tahrik ettiği ifade edilmektedir. Yukarıda "gazabın şeytandan olduğu"nu belirten hadîsinde Hz. peygamber'in, bu hususu vurguladığını anlamaktayız. Yoksa bütün gazabların şeytandan olması halinde, masum olan ve bütün günahlardan korunmuş olan Peygamberler için gazab söz konusu olamazdı. Önemli olan, ğazaplânan kişinin istenmeyen durumlara sebep olmamasıdır. Ğazabtaki asıl tehlike budur.

Bununla beraber, gazab insanı sarmışsa, birşey söylemek zorunluluğunu kendinde hissediyor ve kendine hakim olamıyorsa, bu durumda olan insanın "*şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım*" demesi istenmektedir[242]. Bu, patlamayla sonuçlanması gereken iç baskıların hafifletilmesi

239. Buhârî, Edeb, 76 (VII, 99).
240. Buhârî, Edeb, 76 (VII, 100).
241. Bk. Adler, *a.g.e.*, s. 297.
242. Buhârî, Edeb, 76 (VII, 99).

olayıdır[243]. Ancak gazab hali, öyle bir kelimeyle önlenecek durumu geçmiş, yumruk vs. sıkılmış ise, Yine Hz. Peygamber, bu fıtrî hareketi de horlamadan, tatlılıkla birinci ve zararlı hedefinden kaydırıp zararsız başka bir mecraya yöneltmekte[244] ve "*Sizden biri, gazaplândığı zaman, ayakta iken otursun, gazabı geçmezse daha rahat yerleşsin*"[245] buyurmaktadır. Binaenaleyh, öfke ve gazab, insan fıtratında bulunan ve onun davranışlarında etkili olan duygudur. Bu duygu, aklın kontrolüne verilerek denge sağlanmalıdır.

Gazabın karşısında ise merhamet (acıma) duygusu bulunmaktadır. Bu da gazab gibi bazen Allah'a[246], bazen Resûlullah'a[247] nisbet edilerek kullanılıştır.

"*Allah, merhametli olanlara merhamet eder*"[248], "*Birbirlerini acımakta, birbirlerini sevmekte ve birbirlerine şefkat hususunda mü'minleri (sanki tek) bir cesed gibi görürsün*"[249], "*İnsanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez*"[250] ve "*Allah, kullarından merhametli olanlara merhamet eder*"[251] şeklindeki hadîslerde, insanların, fıtratlarında mevcut olan merhamet duygularını çalıştırmaları istenmektedir. Merhametin yeri, diğer duygular gibi kalptir. Hz. Peygamber'in "*Bu (göz yaşı) bir rahmettir ki, Allah*

---

243. Abdullah Dıraz, *İslâmın İnsana Verdiği Değer*, çev. Nureddin Demir, İst., Kayıhan Yayınevi 1983, s. 64.
244. Dıraz, *a.g.e.*, s. 64.
245. İbn Hanbel, V, 152.
246. Bk. Buhârî, Tevhid, 2 (VIII, 165).
247. Müslim, Nezr, 8 (III, 1262); Müslim, Mesâcid, 292 (I, 466); Buhârî, Ezân, 17 (I, 155).
248. Buhârî, Mardâ, 9 (VII, 5).
249. Müslim, Birr, 66 (IV, 1999); Buhârî, Edeb, 27 (VII, 77).
250. Buhârî,Tevhid, 2 (VIII, 165).
251. Müslim, Cenâiz, 11 (II, 636); Buhârî, Tevhid, 2 (VIII, 165).

onu, kullarından dilediği kimsenin kalplerine koymuştur"[252] şeklindeki ifadesinden, merhametin kalbe konulan bir duygu olduğunu anlamaktayız.

Meseleye fıtrî denge açısından bakarsak, Hz. Peygamber'in, insanlardaki merhametin, gazab duygusundan daha yoğun olmasını istediğini görmekteyiz. Zira gazablı olmaya teşvik eden bir hadîs yokken ve gazab devamlı kontrol altında tutulmaya çalışılırken; merhametle ilgili hadîsler, devamlı merhametli olmaya teşvik etmektedir. Bu iki duygu arasındaki denge de bu şekilde kurulmuştur. Zira denge demek, her iki duygunun aynı oranda kullanılması demek değildir. İnsanı bir bütün olarak ele alınca, hangi duyguya ne kadar ihtiyaç varsa, o duygunun o kadar kullanılması dengeyi ifade etmektedir. Neticede bu iki duygu da fıtrîdirler. Nitekim hiç kızmayan veya hiç acımayan insan bulmak güçtür. Her insan, yönü ne olursa olsun, en azından birşeye kızar veya birşeye acır. Bu ise onun davranışlarında etkili olur.

Sevgi ve Nefret

İnsanın fıtraten sahip olduğu duygulardan biri de sevgi ve nefrettir. Bu duygular da fıtrîdiler. Çünkü sevmek veya nefret etmek öğretilmez ancak yönlendirilebilir. Gerçi bu duyguların sonradan kazanıldığını söyleyenler[253] varsa da Hz. Peygamber'e göre bu duygular, fıtrîdir.

Gerek "*Sizin için daha hayırlı olduğu halde, bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde*

---

252. Buhârî, Mardâ, 9 (VII, 5).

253. Bk. Çaplı, *İnsanın İç Dünyası*, s. 29.

birşeyi sevmeniz de mümkündür"[254] âyeti ve gerekse "*Kişi sevdiğiyle beraberdir*"[255], "*Kişi sevdiğini Allah için sevmedikçe imanın tadına varamaz*"[256], "*İmanın alameti, Ensarı sevmektir; Nifakın alameti ise, Ensara buğzetmektir*"[257], "*Sizden hiçbiriniz, ben, kendisine babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha sevgili olmadıkça îmân etmiş olamaz*"[258] şeklindeki hadîsler; insanlarda bir sevgi duygusunun olduğunu göstermektedir. Üstelik zikrettiğimiz bu hadîslerden hiçbirinde, sevgi öğretilmediği gibi, fıtratta var olan bu duygunun yönünün belirlenmesi espirisi vardır.

el-Aynî, sevginin "Muhabbetü iclâl ve'l-İ'zam (baba sevgisi gibi)", "Muhabbetü rehmet (çocuk sevgisi gibi)", "Muhabbetü müşakele ve istihsan (bazı insanların bazısını sevmesi gibi)" olmak üzere üç kısmından bahsetmekte ve Hz. Peygamberin, bunların hepsini kendisinde topladığını belirtmektedir[259].

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, insanın fıtraten sahip olduğu sevgi duygusu, birşeye değil, birçok şeye kayabilmektedir. Ancak insanın bütün sevgileri, temelde bir tek şeye yönelmiştir. Bu, insanın kendisinden geldiği Allah'tır. Sevgilerin, görünüşte bağlandığı mal,mülk, kadın, çocuk vs, gerçek sevgiliyi ararken, farkında olmadan onun yerine konulan perdeler, mecazî sevgilerdir. Kâmil insan

---

254. el-Bakara, 216.
255. Buhârî, Edeb, 96 (VII, 112).
256. Buhârî, Edeb, 42 (VII, 83); Buhârî, Îmân, 9 (I, 9).
257. Buhârî, Îmân,10 (I, 10).
258. Buhârî, Îmân, 6 (I, 9).
259. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, I, 144.

perdenin arkasını görür ve sevgiyi perdelere takılı kalmaktan kurtarır[260]. Hz. Peygamber'in, kendisinin herşeyden çok sevilmesini imanla ilişkilendirmesinde, bu espiri yatmaktadır. Zira Resûlullah'a olan sevgi, dolayısıyla Allah'a olan sevgidir. Onu sevince, bu sevgi sebebiyle Allah'a ve Resûlullah'a itaatkâr olur[261]. Diğer bütün sevgiler, böylece Allah sevgisinin dûnunda kalır[262].

Eğitimici olarak Hz. Peygamber'in başarılı olma sebeplerinden biri de, öğretimini sevgi üzerine kurmuş olmasıdır. Zira, ashabda Hz. Peygamber'e karşı aşırı bir sevgi vardı. Öyle ki, o sevgiden dolayı onun bütün emir ve yasaklarına harfiyyen uyulmaktaydı. Değil sadece söylediği, yaptığı; saç telini, abdest suyunu bile zayi etmek istemezler ve bunun üzerine birbirleriyle çekişirlerdi[263]. Böyle bir sevgi ortamında, öğretim hiç zorlanmadan ve kolaylıkla sağlamaktaydı.

Netice olarak, Hz. Peygamber, sevgiyi fıtrî bir duygu olarak kabul etmekte, bununla beraber bütün fıtrî duygularda olduğu gibi, sevginin de fıtrata uygun yönlendirilmesini istemektedir. Sevginin anormal olması, sevmeye layık olmayan bir şeye veya şahsa yönelmesidir[264] ki bu da fıtri dengeyi bozmaktadır.

Sevginin mukabili olan duygu ise nefrettir[265]. Hz. Peygamber, yukarıda naklettiğimiz bir hadîste, "Ensarı

---

260. Bk. Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, s. 86.
261. Bk. Ferec, el-Mekâl, s. 189; Necatî, *a.g.e.*, s. 77.
262. Necati, *a.g.e.*, s. 85.
263. Bk. Buhârî, Vudû', 40 (I, 55).
264. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 339.
265. Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredat*, s. 55; Necati, *a.g.e.*, s. 89.

sevmek" ve "Ensara buğzetmek"ten bahsederek[266], sevgi ve nefretin birbirinin zıttı iki duygu olduğunu ihsas etmiştir.

İnsan tabiatına yaratılıştan yerleştirilen nefret, gücünü, bütün şekilleri ve renkleriyle kötülükten nefret etmede kullanmalıdır[267]. İnsanın, bir kötülüğü, eliyle, diliyle önlemesi, bunu da gücü yetmezse kalbiyle ona karşı bir nefret beslemesi[268], fıtrî nefretin doğru yönlerini göstermketedir. Bununla beraber, nefretin, Allah, Peygamber, melekler hatta müslümanlara yönelik olarak kullanılması[269], nefretin yanlış yönlendirilmiş olmasına ve insanın küfür veya nifaka düşmesine sebep olur. Nefretin bu şekilde kullanılması ise, onun yanlış yönlendirilmesidir.

Sonuç olarak, nefret ve sevgi, fıtrî duygulardır. Ancak insanlardan, bunların dozajını iyi ayarlamaları istenmektedir[270]. Bu ayarlama ise fıtrî dengeyi sağlayacaktır. Bu denge ise, *"Allah için sevmek Allah için buğzetmek"*[271] şeklinde formülize edilmiştir.

"İslâm, fıtrata, yani yaratılıştan gelen duygulara karşı savaşmaz. Ancak onları terbiye eder. İnsanların tabiî olarak sevmelerini ve nefret etmelerini normal karşılar, hatta bazı hallerde ister. Çünkü bu, onların fıtratı gereğidir (...) İslâm, sevgi ve nefret duyguları için birtakım kayıtlar (zevâbıt)

---

266. Bk. Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 4 (IV, 223).
267. Bk. Kutub, *İslâmi Terbiye Metodu*, s. 206.
268. Bk. Müslim, Îmân, 278 (I, 69).
269. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 8 (IV, 86); Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 4 (IV, 223); Buhârî, Nikâh, 45 (VI, 137).
270. Bk. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 340.
271. Nesâî, Îmân, 2 (VIII, 95); Buhârî, Îmân, 1 (I, 8), İbn Hanbel, IV, 286.

koyar. Bunlar ruh ve akıl ile irtibat kurarlar ve bunların hepsi, ayrıca Allah ile irtibat halinde bulunurlar"[272].

Sevinç ve Hüzün

İnsanlarda fıtrî olarak mevcut olan duygulardan biri de sevinç ve hüzündür. Rağıb el-İsfehanî tarafından *"İnsana gelen bir hazdan dolayı gönlün açılması (genişlemesi)"*[273] diye ifade edilen sevinç, Ebu'l-Bekâ tarafından, "Bir faydanın meydana gelmesi veya zararın defedilmesi sonunda, kalpte meydana gelen bir lezzet"[274] şeklinde tarif edilmiştir.

Üzüntü (hüzün, elem) ise, kötü birşeyle karşılaşma sonunda meydana gelir[275]. Bu da genelde bir faydanın kaçırılması veya bir zarara uğrama şeklinde olur[276]. şiddetli acı duyma diye ifade edilen elemi[277] de, hüznün daha yoğun bir hali olarak telakki edebiliriz. Zira, neticede elem de insanı hüzünlendirmektedir.

Sevinçle, duyulan bir haz sonucu belirginleşen duyguyu; hüzünle de, elem veren bir durumdan sonra belirginleşen duyguyu anlaşılmakdatır. Her halde, sevinç ve hüzün birbirinin zıttı iki duygudurlar[278], ama beraber çalışırlar. Hz. Fatıma'nın *"...Ben bugünkü gibi, hüzne yakın bir sevinç görmedim"*[279] şeklindeki ifadesinden de, bu iki

---

272. Kutub, *İslâm Terbiye Metodu*, s. 200.
273. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 375.
274. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 508.
275. Bk. el-Aynî, a.g.e, I, 209.
276. Bk. Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 428.
277. Bk. Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 21; Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 174.
278. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, I, 50.
279. Müslim, Fedâili's-Sahâbe, 99 (IV, 1905).

duygunun birbirine zıt ama beraber çalışan duygular olduğunu anlamak mükündür.

Bu iki duygu da fıtratta mevcuttur. Nitekim çocuklar, başlangıçta haz duyduklarıbir durumu, yani sevinçlerini, gülme veya çeşitli hareketlerle belli ederken; duydukları rahatsızıklarını, elemini yani üzüntüsünü de ağlamakla ifade ederler[280]. İnsan, umduğunu bulduğu zaman bir sevinç duyar. Ancak bu, izafi bir durumdur. Yani insanın sevinmesini sağlayan şeyler, fertten ferde değişebilir. Hedefi mal toplamak olanın bu konudaki başarısı onun sevinmesini sağlarken; hedefi, iman, takva, salih amele sarılarak âhiret saadetini yakalamak olanın sevincine de bu durum sebep olur[281]. Ama her halukârda bu duygu, bütün insanların fıtratlarında mevcuttur. Nitekim Resûlullah (S.A.S.)'in zaman zaman gülmesi[282] ve gülmeye karşı gelmemesi[283], bu durumların fıtratta mevcut olan sevinç duygusundan kaynaklandığını göstermektedir. Zira bu duygu köreltilemez, öğretilemez. Ancak yönlendirilebilir. Sevincin çeşitli şekillerde tezahür etmesi mümkündür. Sevincin, insanın yüz ifadesinde bir değişiklik meydana getirmesinin yanında,[284] yakınında bulunan birini öpmesi[285], gülmesi[286], hatta bazen ağlaması[287] gibi tezahürleri vardır.

---

280. Bk. Yavuz, *a.g.e.*, s. 70.
281. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 87.
282. Meselâ bk. İbn Mâce, Tahâret, 78 (I, 529).
283. Meselâ bk. Buhârî, Rikâk, 27 (VII, 186); İbn Mâce, Zühd, 19 (II, 1402).
284. Bk. Müslim, İlm, 15 (IV, 2059).
285. Bk. İbn Hanbel, III, 138.
286. Bk. İbn Mâce, Zühd, 19 (II, 1403); Buhârî, Rikâk, 27 (VII, 186).
287. Bk. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 158 (IV, 1939).

Hz. Peygamber bu duyguya karşı gelmemekle beraber, diğer fıtrî duygularda olduğu gibi aşırı olmasına da set çekmiştir. Onun, çok gülmenin kalbi öldürdüğünü ifade eden hadîsi[288] ve "*Siz benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız*"[289] hadîsi, bu duyguya belli bir yerde sınır çekilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aslında Hz. Peygamber, bu hadîslerinde, sevinçten çok, hüznü tavsiye etmektedir.

Sevincin zıttı olan hüzün de Hz. Peygamber tarafından merkezi kalpte olan bir duygu olarak telakki edilmiştir. Onun "*kalp hüzünlenir*"[290] şeklindeki hadîsinden bunu anlamak mümkündür. Zira bu ifadede, bu duygunun irade dışı bir alanda olduğunu anlamaktayız. İnsanın kendi nazarında kıymetli olduğuna inandığı bir şeyi kaybetmesi onun hüzünlenmesine yol açmaktadır[291]. İradeyle bunu engel olmak mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber de hüzünlenmiştir[292] Meselâ o, oğlu İbrahîm'in vefatında hüzünlenmiş ve ağlamıştır. Ağlamanın ise hüznün bir belirtisi olduğunu ifade etmiştir[293]. Babasını şehit olması üzerine ağlayan Cabir b. Abdillah'ın ağlamasına, etraftakiler müdahele etmek istemişler, ancak Resûlullah onun ağlamasına müdahele etmemiştir[294]. Yine onun, bir savaşta şehit

288. Bu hadîs, İbn Mâce'nin ziyadelerindendir. İsnâdı sahih, ricali sikadır (İbn Mâce, Zühd, 19 (II, 1403).

289. Buhârî, Rikâk, 27 (VII, 186); İbn Mâce, Zühd, 19 (II, 1402).

290. Buhârî, Cenâiz, 44 (II, 84); İbn Mâce, Cenâiz, 53 (I, 506).

291. Necati, *a.g.e.*, s. 95.

292. Bk. Buhârî, Meğazi, 44 (V, 87).

293. Bk. İbn Mâce, 53 (I, 506).

294. Bk. Buhârî, Cenâiz, 3 (II, 71); Buhârî, Cenâiz, 35 (II, 82).

olan sahabileri anlatırken ağlaması[295], kızı Ümmü Külsüm'ün vefatında ağlaması[296], *"Ey insanlar! Ağlayın, ağlayamazsanız ağlar gibi yapın"*[297] buyurması, Allah'ın kıyamet günü gölgelendireceklerinden birinin de, Allah'ı zikredip gözleri yaşaran kimse olduğunu zikretmesi[298], hüznün devamlı insanla beraber bulunan ve onu kaplayan bir duygu olmasını göstermesi bakımından önemlidir.

Bununla beraber, hüzünde de bir sınır vardır. Hz. Peygamber'in *"(Ölüler için) avuçlarıyla yüzlerini döven, yanaklarını yırtan, cahiliye çığlığıyla feryat eden kimse bizden değildir"*[299] hadîsi ve, bu şekilde davranan bir kadını bu işten menetmesi[300], hatta bir defasında ağlayan Mu'az b. Cebel'e, ağlamanın şeytandan olduğunu söylemesi[301], onun, haddi aşan hüzünlere mani olmak istediğini, başka bir ifadeyle hüzünde de dengeyi sağlamak istediğini gösterir.

Neticede hüznün de insan üzerinde bir tesiri vardır. Hz. Pegamber (S.A.S.), bunu kabul etmektedir. Dolayısıyla bir dereceye kadar bundan etkilenmek normaldir. Fakat hüznü bahane ederek, yakışıksız sözler söylemeye ve çirkin davranışlarda bulunmaya da insan fıtratı razı olmaz[302].

Sonuç olarak, sevinç ve hüzün, insan fıtratında yer alan karşılıklı iki duygudur. Hüzün olduğu zaman sevinç

---

295. Bk. Buhârî, Cenâiz, 4 (II, 71).
296. Bk. Buhârî, Cenâiz, 33 (II, 80).
297. İbn Mâce, Zühd, 19 (II, 1403); el-Aynî, *a.g.e.*, III, 73.
298. Bk. Buhârî, Nikâh, 24 (VII, 185).
299. Buhârî, Cenâiz, 36 (II, 82).
300. Buhârî, Cenâiz, 35 (II, 82).
301. İbn Hanbel, V, 235.
302. Dıraz, *İslâmın İnsana Verdiği Değer*, s. 66.

olmaz, sevinç olduğu zaman da hüzün olmaz. Bu her iki duygunun da, gülmek, ağlamak, sevinçten kaynaklanan bazı hareketler yapmak ve hüzünden kaynaklanan bazı hareketler yapmak şeklinde çeşitli tezahürleri vardır. Bu tezahürler, belli bir sınıra kadar makul karşılanır. Bu sınır, fıtrî dengenin sağlandığı sınırdır. Bu sınırı geçen hareketler ise, fıtrattaki dengeyi tehdit etmeğe başlar.

Rekabet Duygusu

Hz. Peygamber'in hadîslerinde dikkatimizi çeken diğer bir duygu ise rekabet duygusudur. Bu duygu, bazen haset, bazen gıpta, bazen kıskançlık şeklinde tezahür eder. Neticede bu üç durum da, insandaki rekabet duygusundan kaynaklanmaktadır.

İnsanlarda oldukça sık görülmesiyle dikkatimizi çeken kıskançlık[303], genel olarak, insanın kendisinde olan birşeyin başkalarında olmasını istememesi[304] duygusu olarak ifade edilmektedir. Bu manada kıskançlık, bir inhisarcılık olarak da değerlendirilebilir[305].

Kıskançlık, fıtrî bir duygudur. Fıtrî olduğu için de, belli bazı faydaları vardır. Zira fıtrî olan birşey, Allahu Taâlâ tarafından bir gayeye matuf olarak insana yerleştirilmiştir. İnsandaki hiçbirşey boşuna değildir. Nitekim bir hadîste Hz. Peygamber, "*Kıskançlığın bazısını Allah sever, bazısını çirkin görür. Allahu Teâlâ'nın sevdiği kıskaçlık, kötülük olduğu kuvvetle muhtemel olduğunda gösterilen tepkidir. Allah'ın çirkin gördüğü kıskançlığa gelince, kötülük belirtisi*

---

303. Adler, *a.g.e.*, s. 243.
304. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, s. 205; Ebû'l-Beka, *a.g.e.*, s. 671.
305. Bk.Altıntaş, *a.g.e.*, s. 106.

olmadığı yerde gösterilen tepkidir"[306] buyurarak bunu belirtmektedir. Öyle zannediyoruz ki, kadınların kocalarını kıskanmaları ve kocaların kadınlarını kıskanmaları, birinci şıktaki kıskançlık çerçevesine dahil olduğu için Hz. Peygamber, bunu makul karşılamıştır[307]. Bununla beraber, dünya malı konusundaki kıskançlık ise, Resûlullah tarafından hoş karşılanmamış ve ümmetinin başına geleceğinden korktuğu bir durum olarak değerlendirmiştir[308]. Bu manada kıskançlık, marazî olmakta[309], dolayısıyla, kin ve nefrete yol açmaktadır[310].

Hz. Peygamber'e göre rekabet duygusundan kaynaklanan diğer bir duygu ise haseddir. Hased, Hz. Peygamber tarafından hem, "Başkasının elindeki nimetin onun elinden gitmesi ve kendisine gelmesi"[311] şeklinde tarif edilen "hased"e; hem de "*Birisinin nâil olduğu nimetin misline nâil olma arzusu*"[312] diye tarif edilen "Gıbta"ya şâmil olacak şekilde kullanılmıştır[313]. Bununla beraber hased ve ğıbtanın ayrı ayrı kullanıldığına da rastlamaktayız[314]. Bu her iki kavramda da, insanın başkasında olan birşeyin, kendisinde de olmasını istemesi vardır. Bu isteyiş, bir duygu olarak -ki

---

306. Bu hadîsin isnadı zayıftır. Bunula beraber bunu, İbn Hanbel ve İbn Hibban rivâyet etmişlerdir (İbn Mâce, Nikâh, 56 (I, 643).

307. Bk. Buhârî, Nikâh, 107 (VI, 157); Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 20 (IV, 231); Buhârî, Salât, 32 (I, 150); Buhârî, Nikâh, 108 (VI, 157); Buhârî, Talâk, 8 (VI, 167); Buhârî, Hibe, 8 (III, 132); Buhârî, Şehâdât,15 (III, 157); Buhârî, Hudud, 40 (VIII, 31); Nesâî, Nikâh, 16 (VI, 69).

308. Bk. Buhârî, Cizye, 1 (IV, 63).

309. Bk. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 105.

310. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 91.

311. Bk. Ragıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 118; Ebû'l-Beka, *a.g.e.*, s. 242; Necati, *a.g.e.*, s. 91.

312. Ö. Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi*, İst., Bilmen Yayınevi 1967, s. 76.

313. Bk. İbn Mâce, Zühd, 22 (II, 1407); Buhârî, Fezâili'l-Kur'an, 20 (VI, 108); Buhârî, Zekât, 5 (II, 112); Buhârî, İlm, 15 (I, 26); Buhârî, Salât, 41 (I, 108); Dârimi, Mukaddime, 29 (I, 100).

314. Bk. Müslim, Salât, 105 (I, 318); Buhârî, Fiten, 22 (VIII, 100); İbn Mâce, Dua, 5 (II, 1265).

biz buna rekabet diyoruz- her insanda vardır. Ancak bu duygu, ğıbta şeklinde olursa Hz. Peygamber tarafından meşru kabul edilmiş[315], hased şeklinde olursa meşru sayılmamıştır[316]. Nitekim Kur'ân da bu çeşit hasedden sakındırmıştır[317]. Neticede, gerek ğıbta, gerekse hased, rekabet duygusunun meşru veya ğayri meşru tezahürleridir.

Hz. Peygamber, insanların rekabet duygusuna sahip olduklarını bildiği için, onlarda bulunan bu duyguyu, zaman zaman faydalı işlerde kullanmıştır. Meselâ onun *"Atın ey İsmailoğulları! Babalarınız da atıcıydı!"*[318] sözünde, insanlardaki rekabet duygusunu kullanarak coşturma olayı vardır. Yine onun zaman zaman deve[319] ve at yarışları düzenlemesi[320]nin rekabet duygusunun deşarz olmasına yönelik olduğu söylenebilir. Bazen de onun bazı şeyleri emredip bazı şeylerden nehyederken kullandığı *"sizin en hayırlınız"*[321], *"en faziletliniz"*[322] gibi ifadelerinde de, fıtraten mevcut olan rekabet duygusunun, Allah'ın rızası yönünde kamçılanması vardır.

Rekabetin talimdeki görüntüsü hakkında ise şunları söylenebilir:

Bir takım motivlerin tesiriyle meydana gelen rekabette en azından iki motiv vardır. Bunlardan biri, ferdin kendini

---

315. Meselâ Bk. Buhârî, Salât, 41 (I, 108); Buhârî, İlm, 15 (I, 26).
316. Meselâ bk. İbn Mâce, Dua, 5 (II, 1265); İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 14 (I, 278).
317. Bk. el-Felak, 5.
318. Buhârî, Cihâd, 78 (III, 227).
319. Bk. Buhârî, Cihâd, 59 (III, 220).
320. Bk. Buhârî, Cihâd, 58 (III, 219).
321. Meselâ bk. İbn Mâce, Nikâh, 50 (I, 636); Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 21 (VI, 108).
322. Meselâ bk. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 21 (VI, 108); İbn Mâce, Mukaddime, 16 (I, 77).

göstermek ve hâkim olmak isteği; diğeri ise, ulaşılmak istenen bir hedefin bulunmasıdır. Yarışmada kazanmak istemekle en azından insan beninin, gurur ve şeref duygularının tatmin edilmesi ve böylece hakimiyete doğru açılma hareketi vardır. Rekabette fert, ya kendi kendisiyle, ya da başkasıyla yarışmak durumundadır. Rekabetin tesirini göstermek üzere araştırmalar yapılmış ve bunun ğayreti ve başarıyı artırdığı ortaya çıkmıştır. Özellikle bilgi ve maharetin kazanılmasında bunun olumlu tesiri görülmüştür[323]. Hz. Peygamber'in, infak etmek üzere mal kazanmak ve öğretmek üzere ilim elde etmek konularında rekabete müsade etmesinde[324], bu gayenin yattığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak rekabet duygusu, insandaki fıtrî duygulardan biridir. Bu duygu bazen kıskançlık, bazen hased bazen de ğıbta şeklinde kendini göstermektedir. Hased, fıtrî dengeyi tehdit eden bir durum arzederken, ğıbta fıtrî dengenin sınırları içinde cereyan etmektedir. Kıskançlık ise, çeşidine göre, fıtrî denge içerisinde kalabildiği gibi, bu dengeyi tehdit eder durum da arzedebilmektedir. Ama bütün bunlar neticede insan davranışları üzerinde etkili olan duygulardır.

3.1.2.3. İnsanların Bazı Fıtrî Huyları

Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadîslerde insanların bazı ortak huylarından bahsedilmektedir.

---

323. Yavuz, *a.g.e.*, s. 111.

324. Meselâ bk. Buhârî, Zekât, 5 (II, 112); İbn Mâce, Zühd, 22 (II, 1407).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, insan fıtratı, insanın hareketleri üzerinde etkili olan âmillerden biridir. Fıtrat, bir bütün olarak ifade edilmekle beraber, fıtrat kavramının içinde mütalaa edilen, başka bir ifadeyle fıtrat kaynaklı olup değişik şekilde uzantılar halinde görülen bazı özellikler vardır ki, bunlar da fıtratı oluşturmaktadırlar. Yukarıda bahsettiğimiz aklî melekeler ve fıtrî duygular bu özelliklerdendir.

Fıtrat kavramı içinde yer alan ve bu kavramı dolduran unsurlardan biri de fıtrî huylardır ki, insanlar doğuştan böyle yaratılmışlardır. Biz bu huylara, sadece fıtrat kavramı içinde yer aldıkları için ve insan davranışları üzerinde etkili oldukları için kısaca değineceğiz.

Acelecilik

Bu fıtrî huylardan bir tanesi aceleciliktir. İnsanlar fıtraten aceleci bir huya sahiptirler. Kur'ân-ı Kerîm'de, "*İnsan pek acelecidir*"[325] âyeti ve "*(İnsan tabiatında acelecilik vardır. Öyle acelecidir ki, sanki) insan aceleden yaratılmıştır. (Durun) size âyetlerimi göstereceğim, benden acele istemeyin*"[326] şeklinde geçen ve insanın fıtraten aceleci bir huya sahip olduğunu belirten âyetler, zaman zaman yeri gelince ashab tarafından da birbirleriyle olan münasebetlerinde kullanılmıştır[327].

Bu huy, genel olarak insanlarda bulunmasına rağmen, insanların her ferdinde veya bütün ahvalinde geçerli olmayabilir. İnsan aceleden dolayı, hayır ve şerri tefrik

---

325. el-İsrâ, 11.
326. el-Enbiyâ, 37.
327. Bk. Buhârî, Tevhid, 36 (VIII, 202); Müslim, Îmân, 326 (I, 183).

etmez, işin sonunu gözetmez. Olacak şeyi de vaktinden evvel olsun ister[328].

Kur'ân'da, insanlar için bir huy olarak zikredilen bu hususa, Hz. Peygamber de zaman zaman dikkat çekmiştir[329]. Ancak fıtratta mevcut olan bu huy, insanlara boşuna verilmemiştir. Aceleciliğin bir takım faydaları vardır. Buna mukabil bir takım zararları da vardır. İşte Hz. Peygamber, fıtratta olan hasletlere karşı gelmeme prensibine uygun olarak aceleciliği de insandan nefyetmemiş, onu kökünden kazıyıp atmak istememiştir. Onun yaptığı şey, insanda mevcut olan bu huyu yönlendirmektir. Meselâ o, namaz kılarken acele etmeyi[330], yemek hazırken namaz kılmak için acele etmeyi[331] ve dua ettikten sonra duanın kabul edilmesini beklemedeki aceleciliği[332] hoş karşılamamıştır. O, bu tür olaylarda, bir nevi düşünüp taşınarak hareket etmeyi istemekte, aceleden dolayı ezbere hareket etmemeyi istemektedir. Onun; "*Teenni (düşünerek hareket) Allah'tan, acelecilik şeytandandır*"[333], "*Güzel hal, teenni ve iktisad (ölçülü hareket), peygamberliğin 24 parçasından bir parçadır*"[334] şeklindeki hadîsleri ve Abdu'l-Kays kabilesinden bir adama, "*Sende Allah'ın sevdiği iki haslet var: Hilm ve teenni*"[335] buyurması, bu tür aceleciliği nefyetmektedir. Görülüyor ki, Hz. Peygamber, düşünceyi dolayısıyla da aklı

328. Bk. Yazır, V, 3168.
329. Bk. Ebû Dâvud, Cihâd, 97 (II, 53); İbn Hanbel, V, 109.
330. Bk. Tirmizî, Daavât, 64 (V, 482).
331. Bk. Müslim, Mesâcid 66 (I, 392); Müslim, Mesâcid, 64 (I, 392).
332. Tirmizî, Daavât, 12 (V, 433).
333. Garîb bir hadîstir (Tirmizî, Birr, 66 (IV, 322).
334. Hasen-Garîb bir hadîstir (Tirmizî, Birr, 66 (IV, 322).
335. Tirmizî, Birr, 66 (IV, 322).

dışlayan bir aceleciliği nefyetmekte, insanın, yaptığı her işin şuurunda olmasını istemektedir.

Bunun yanında Hz. Peygamber'in öyle hadîsleri vardır ki, bu hadîslerinde aceleye teşvik etmektedir. Meselâ iftarın yapılmasında[336], doğan çocuğa isim verilmesinde [337], akşam namazının kılınmasında acele edilmesini[338] istemesi, insan fıtratındaki acelecilik huyunu müsbet yöne kanalize ettiğini göstermektedir.

Binaenaleyh, Hz. Peygamber, bütün fıtrî hasletler için geçerli olan denge unsurunu, bu huyda da kurmak istemiştir. Bu denge hakkında şöyle söylenebilir: Hz. Peygamber, ibadetlerde aceleciliği teşvik etmiştir. Bunun yanında insanın şuursuz davranmasına yol açacak aceleciliğe de mani olmak istemiştir.

Unutkanlık ve Nankörlük

İnsanlardaki fıtrî huylardan biri de unutkanlık, buna bağlı olarak da nankörlüktür. Unutma, genel olarak, gerek zabt zayıflığı, gerek kasd, gerekse gafletten dolayı, bazı şeylerin akıldan çıkması olarak ifade edilebilir[339]. İnsanda, unutma ile bilgi bir arada durmaz[340].

Hz. Peygamber, zaman zaman bazı şeyleri unutmuş, buna sebep olarak da, beşeriyetini göstermiştir. Sanki Resûlullah, beşer olmakla unutkanlığı aynîleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, her beşer birşeyler unutur. Hz. Peygamber'in

---

336. Tirmizî, Savm, 13 (III, 82-83); İbn Hanbel, II, 238.
337. Bk. Tirmizî, Edeb, 63 (V, 121).
338. Bk. Buhârî, Teheccüt, 30 (II, 53); Müslim, Müsâfirîn, 55 (I, 491).
339. Bk. Rağıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 491; el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 139; Ebû'l-Beka, *a.g.e.*, s. 506.
340. Bk. et-Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1327.

"*Ben de ancak sizin gibi bir beşerim. Sizin unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Unuttuğum zaman bana hatırlatın* "[341], şeklindeki hadîsi bunu göstermektedir.

İnsanın daha önce öğrendiği bazı olayları, şahıs isimlerini unutması sıradan unutmadır ki, insan zihnindeki bilgilerin fazlalaşması sonucu bu durum meydana gelir[342]. Bu tür unutmalar, daha çok yaşlılarda görülür[343]. Bunun için çocuklar, geçmiş olayları, yaşlılardan daha iyi hatırlarlar[344].

Bu unutmanın yanında, bir de sehiv manasına gelen unutma vardır. Meselâ insan biriyle birçok şeyi konuşmak ister. Konuşacağı şeyler o anda onun hatırındadır. Ama konuşma anında bazılarını unutur, konuşma bittikten sonra bunları hatırlar[345]. Kur'ân'da, "*Sana okutacağız ve sen (Kur'ân'ı) unutmayacaksın*"[346] âyeti, birinci tür unutmaya; "*(Musa): Unuttuğum şeyden ötürü beni kınama...*"[347] ve "*... Onu söylememi bana ancak şeytan unutturdu*"[348] âyetleri ikinci tür unutmaya misal verilmektedir[349].

Binaenaleyh, unutmanın iki şeyden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Birincisi, zihni zayıflık ki, bu daha çok yaşlılıkta ortaya çıkar. İkincisi ise, harici bir müdahele. Hz.

---

341. Buhârî, Salât, 31 (I, 105); Müslim, Mesâcid, 89 (I, 400); İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 133 (I, 382). Ayrıca bk. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 129 (I, 380); Müslim, Mesâcid, 93 (I, 402); el-Münâvî, *a.g.e.*, II, 564-567.
342. Necati, *a.g.e.*, s. 195.
343. Bk. İbn Mâce, Mukaddime, 3 (I, 11).
344. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 195.
345. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 195.
346. el-A'la, 6.
347. el-Kehf, 73.
348. el-Kehf,63.
349. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 195.

Peygamber'e göre bu müdahele, şeytan tarafından olup insana bazı önemli şeyler unutturulduğu[350] gibi, melek tarafından Allah'ın bir lutfu olarak[351] da olabilir.

Unutma, normal insanlar için söz konusu olabildiği[352] gibi, bazen peygamberlerin de unuttukları olmuştur[353]. Bununla beraber öğrenilen birtakım bilgilerin zamanla unutulması ve kısa süreli unutmalar mazur görülmüş[354]; bilinen Kur'ân âyetlerinin unutulması[355], ilmin unutulması - Feraizi unutmak gibi-[356] ve Allah'ın unutulması[357], hoş karşılanmamıştır. Özellikle, kendisine yapılan birtakım ihsanları unutup, sanki yapılmamış gibi davranma diye ifade edebileceğimiz nankörlüğün, bu çeşit unutmalardan kaynaklandığı düşünüyoruz. İnsanın başı sıkışınca, devamlı Allah'a yalvarır ve o darlığın kendisinden kaldırılmasını ister. Darlık kendisinden kaldırılınca da, sanki hiç yalvarmamış gibi davranır[358]. Bu tür davranış ister kasdî olsun, ister yanılarak olsun, zahiri görünüş itibariyle yapılan bir iyiliğin unutulması olarak tecelli eder.

350. Bk. Buhârî, İlm, 16 (I, 26); Buhârî, Enbiyâ, 24 (I, 127); İbn Hanbel, II, 483, III, 340, V, 119.

351. Bk. Müslim, Siyâm, 171 (II, 809); İbn Mâce, Siyâm, 15 (I, 535); Dârimî, Savm, 23 (II, 23).

352. Meselâ bk. Buhârî, Menâkib, 27 (IV, 188); Buhârî, Tefsîru Sûre 24, 8 (VI, 10); Buhârî, Buyu', 1 (III, 3); Buhârî, Meğazi, 28 (V, 41); Buhârî, İlm, 42 (I, 38); İbn Mâce, Mukaddime, 3 (I, 11); İbn Hanbel, I, 276, III, 19; Müslim, Cenâiz, 99 (II, 668).

353. Bk. Buhârî, Salâti't-Terâvîh, 3 (II, 253); Malik, Nida, 63 (I, 95); İbn Hanbel, II, 234, VI, 62.

354. Bk. Buhârî, Mevâkît, 37 (I, 148); Buhârî, Savm, 26 (II, 234); Buhârî, 'ıtk, 6 (III, 119); Buhârî, İlm, 42 (I, 38); Buhârî, Buyu', 1 (III, 2); Müslim, Fedâil, 170 (IV, 1849); İbn Mâce, Talâk, 16 (I, 659); İbn Hanbel, V, 119.

355. Bk. Buhârî Fedâilu'l-Kur'ân, 23 (VI, 109); Ebû Dâvud, Vitr, 21 (I, 465); Müslim, Müsâfirîn, 229- 230 (I, 544); Dârimî, Fadâilu'l-Kur'ân, 3 (II, 529).

356. Bk. İbn Mâce, Feraiz, 1 (II, 908); Dârimi, Mukaddime, 51 (I, 158).

357. Bk. Tirmizî, Kıyâme, 17 (IV, 545); Tirmizî, Daavât, 121 (V, 533); İbn Hanbel, VI, 637.

358. Bk. Yunus, 12; Hud, 9; ez-Zuhruf, 15; el-İsrâ, 67; es-Şura, 48; ez-Zümer, 8, 49; el-Abese, 17; el-Adiyat, 67.

Bununla beraber insanın kendisine yapılan bir kötülüğü unutması vardır ki, "afv"ı buna misal verebiliriz. Afda bağışlama vardır. Bağışlamayla beraber, yapılan kötülüğün unutulmaya terkedilmesi vardır ki bu unutma, hoş görülen bir unutmadır[359].

Binaenaleyh, ister ikasıtlı, ister kasıtsız olsun, yapılan iyiliklerin unutulması (nankörlük), hoş karşılanmamakla beraber; yapılan kötülüklerin unutulması (afv) hoş karşılanmış ve unutma konusundaki fıtrî denge böyle kurulmaya çalışılmıştır.

Zayıf Yaratılışlılık

İnsanın fıtrî huylarından biri de, onun zayıf yaratılışlı olmasıdır. Kur'ân'da, Allah Teâlâ, sizden ağır teklifleri kaldırıp mes'uliyetinizi tahfif etmek ister. Zira "***insan zayıf olarak halkedilmiştir***"[360] buyurulurken, bu hususa dikkat çekilmiştir. "***Rabb'imiz, bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yükler yükleme! Rabb'imiz bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!...***"[361], "***Allah, sizin için kolaylık ister güçlük istemez***"[362] gibi âyetlerde de, dindeki kolaylıktan ve hafiflikten bahsedilmektedir. Zira insanlar zannettikleri gibi güçlü mahluklar değildirler. Şiddete dayanamazlar. Tahfife muhtaçtırlar. İslâm dinî de onlara bu tahfifi bahşetmek için gelmiştir[363]. İnsan, bu zayıf

---

359. Af için bk. İbn Mâce, Diyat, 34-35 (II, 897-898); Buhârî, Nafakat, 1 (VI, 189); Buhârî, Mezâlim, 7 (III, 98-99); Nesâî, Kasame, 29 (VIII, 37).
360. en-Nisa, 28.
361. el-Bakara, 286.
362. el-Bakara, 185.
363. Yazır, *a.g.e.*, II, 1336.

yaratılışlığının verdiği özellikle, kendisine bir kötülük dokunduğu zaman hemence sızlanır[364]

İnsanın bu zafiyeti, çeşitli alanlara müteveccih olabilir. Ama herhalde, insanın fıtratında belli bazı şeylere karşı bir zaafiyet vardır. Bunlardan bazıları, Hz. Peygamber'in de dikkat çektiği gibi, mala karşı[365], makama karşı[366], kadınlara karşı[367] vs olan zaafiyetlerdir. Binaenaleyh, insan hem fiziki olarak, hem de psikolojik olarak zayıf yaratılmıştır. Esasen insanlardaki "din duygusu"un altında da, insanın kendisinin zayıf olduğunu görmesi ve sığınacak bir melce aramasının payı büyüktür. Nitekim yukarıdaki âyetlerde de işaret edildiği gibi, insan herhangi bir olay karşısında zayıf ve âciz olduğunu anladığı an, Allah'a sığınmaktadır. Allah'a inananlar Allah'a, Allah'a inanmayanlar da, yüce ve kudret sahibi olduklarına inandıkları tanrılarına sığınmaktadırlar. İnsanın fıtratında bulunan tedeyyün (din edinme) güdüsünün[368], bütünün, zayıf yaratılışlı olmaktan kaynaklandığını söylemenin tamamen geçerli bir ifade olduğunu kabul etmemekle beraber, önemli derecede etkili olduğuna da inanmaktayız.

İnsanın mala karşı bir zaafiyeti vardır ki bu durum, "temellük güdüsü" olarak ifade edilmektedir[369]. Bu güdü insanların fıtratlarında vardır. Zira Kur'ân'da mal ve mülkün

---

364. Bk. el-Meâric, 19.
365. Muselâ bk. Buhârî, Cum'a, 29 (I, 222); İbn Hanbel, V, 69.
366. Bk. Tirmizî, Tefsîru Sûre 85, 2 (V, 408).
367. Bk. Ali İmrân, 14.
368. Bk. el-Matrudî, *a.g.e.*, s. 281; Ferec, *a.g.e.*, s. 109; Mutahhari, *Gaybî Yardımlar*, s. 24; Ruhi Özcan, *Bunalımlar*, s. 118; Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 261.
369. Bk. Necati, *a.g.e.*, s. 41.

insanlara süslü gösterildiğinden bahsedilmektedir[370]. Hz. Peygamber, bu hırsın ancak ölünce biteceğine[371] dikkat çekmekte ve bu konuda itidalli davranılması gerektiğini, herkesin rızkını yiyeceğini[372] belirtmektedir. Bu hırsın varlığı kabul edilmekle beraber, meşru sınırlar içerisinde kalınması istenmektedir. Nitekim, "*(...) Ya Hâkim! şu mal, yeşil tatlı bir meyvedir. Her kim bu malı nefis cömertliği ile (hırs göstermeden) alırsa, o malda, kendisi için bereket ve meymenet ihsan olunur. Kim de bu malı hırs ile alırsa, o malda, alan çin bereketlilik olmaz. O (hırslı) kimse, daima yiyen ve doymayan bir kimse olmuştur. Veren el, alan elden hayırlıdır*"[373] hadîsinde Hz. Peygamber, hem insanın mal karşısındaki zafiyetine, hem de bu konudaki dengenin nasıl sağlanabileceğine dikkat çekmektedir. Yine insanlardaki temellük hırsının, onları isyana düşürmemesi gerektiği hadîslerde ihsas edilmiştir. Fakirliğin fitnesinden Allah'a sığınılan hadîslerde[374], bu espiri yatmaktadır. Nitekim bu durumda olanların sınırı aşmamaları için, zenginliğin mal zenginliği olmadığını, esas zenginliğin gönül zenginliği olduğunu belirtmektedir[375]. İnsanlara bazı ibadetler ve iyilikler karşılığında, cennetten ev vs vadedilmesinin[376] temelinde de, temellük güdüsünün harekete geçirilmesi amacının olduğu söylenebilir. Zira insanın mala karşı zaafiyeti vardır. Onu elde etmek için söyleneni yapmak ister.

370. Bk. Ali İmrân, 14; Fecr, 20.
371. Bk. Buhârî, Rikâk, 10 (VII, 175); İbn Mâce, Zühd, 27 (II, 1415).
372. Bk. İbn Mâce, Ticaret, 2 (II, 725).
373. Buhârî Vasâyâ, 9 (III, 189); Buhârî, Zekât, 47 (II, 127); Buhârî, Rikâk, 11 (VII, 176).
374. Bk. Buhârî, Daavât, 45 (VII, 107).
375. Bk. Buhârî, Rikâk, 15 (VII, 178).
376. Bk. Buhârî, Rikâk, 10 (VII, 75).

Mal, mülk vs ise âhirette de vardır, ama belli şartlar yerine getirilirse elde edilir. İnsan bu şartları yerine getirmeye gayret ederken otomatik olarak, Hz. Peygamber'in öğretilerine de uymuş olur. Böylece, fıtraten insanda bulunan temellük güdüsü, onu belli bir yöne doğru sürüklemiş ve onun hareketlerinde etkili bir faktör olmuş olur.

Fakirlere gönül zenginliği tavsiye edilirken, zenginlere de cimri olmamaları ve cömert davranmaları tavsiye edilmiştir. Zengin olup da, adeta paraya tapan insanlar yerilmiştir: "*Altın kulu, gümüş kulu, dört köşeli ve zencefli kumaş kulu kahrolsun! Böyle kişiye verilirse sevinir, verilmezse kızar. Böyle kul sürünsün, zarara yuvarlansın*"[377] hadîsi ve diğer birtakım hadîsler[378], bunu göstermektedir.

Netice olarak, temellük güdüsü de insanın bazı şeylere zaafiyetini gösteren bir güdü durumundadır. Bu güdü insanın fıtratında vardır ve onun bazı davranışlarında etkili olmaktadır. İnsanlar, bu konuda imtihana çekileceklerdir[379]. Bununla beraber insanlar dünyadan nasiplerini de ihmal etmemelidirler[380]. Böylece, bir denge kurmalıdırlar.

Müteessir ve Müessir Olma

İnsanların fıtrî huylarından biri de onların müteessir (etkilenen) ve müessir (etki eden) varlık olmaları, bunun sonucunda da birtakım istikrarsızlıklar göstermeleridir.

---

377. Buhârî, Cihâd, 70 (III, 223).

378. Meselâ bk. Buhârî, Tefsîru Sûreti Berâe, 6 (V, 203); Buhârî, Daavât, 41 (VII, 159); Buhârî, Libâs, 9 (VII, 37).

379. Bk. el-Bakara, 155.

380. Bk. el-Kasas, 77.

İnsan kalbi, ilâhî ve şeytanî düşüncelerin atıldığı bir havuz niteliğini taşır. Onun kalbi, devamlı birtakım düşüncelerle dolup, boşanır. Bu manada insan gönlü, fırtınalı bir umman gibidir.

Hz. Peygamber, şeytanın insanın damararında kanın dolaştığı gibi dolaştığını belirtmekle[381], insan gönlünün devamlı olarak şeytanın müdahelesine açık olduğunu bildirmektedir. Yine o, kalplerin Allah'ın iki parmağı arasında olduğunu, Allah'ın o kalbi, istediği yöne çevirebileceğini belirtmekle[382] de, kalbin devamlı olarak ilahî müdaheleye açık olduğunu bildirmektedir.

el-Mübârekfûrî, Allah'ın kalpleri devamlı çeviren (Mukalli-bu'l-kulûb) olmasını; "*Yani, kalpleri, bazen taate, bazen masiyete; bazen huzura, bazen gaflete çeviren*"[383] şeklinde izah etmektedir. en-Nevevî ise, bunu Allah'ın kudretiyle yorumlamakta ve O'nun kudretinin herşeyde olduğu gibi, insanların kalplerinde de dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini ve buna kimsenin mani olamayacağını, tıpkı insanın iki parmağı arasındaki bir şeyi istediği gibi evirip çevirmeye gücü yettiği gibi bunu yapabileceğini belirtmektedir[384].

Binaenaleyh, insan gönlü, şeytanî ve ilâhî düşüncelerin dolup boşandığı bir yerdir. Bu aşamaya kadar insanın bir dahli yoktur. Yani insanın iradesi, bu düşüncelerin gönlüne gelmesine mani olamamaktadır. İnsanın müteessir oluş

---

381. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 93).

382. Bk. Tirmizî, Daavât, 95 (V, 503); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (I, 72); **İbn Mâce, Keffaret,1** (I, 677); Nesâî, Eymân, 2 (VII, 3); İbn Hanbel, VI, 91.

383. el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, VI, 349.

384. Bk. en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, VI, 204.

yönlerinden biri budur. Yani iradesi dışında birtakım etkilere maruz kalmaktadır ki bundan mesul değildir.

İnsan, gönül âleminde cereyan eden bu çalkantılar arasında, bazı düşünceleri tercih edebilir. Ona verilen akıl sayesinde, o etkilerden bazısını gönlünden atarken bazısını da tercih edebilir. İradeli olarak yaptığı bu tercihten mesuldür. Zira, bu durumda insan, kendisine yapılan harici etkiyi kabul etmiş demektir. İnsan, hayıra yönelik bir etkiyi onaylamışsa, sevab; şer yönünde yapılan bir etkiyi onaylamışsa günah kazanmış olur. Nitekim îmân ve küfür merkezi de kalptir. İnsan, aklını kullanarak, kendisine yapılan derunî etkilerden hangisini kabul ederse o tarafa doğru yönelmiş olur. Ancak, bazen insan, bu çeşitli etkiler arasında bocalar ve bir o tarafı, bir de bu tarafı tercih ederek bir zikzak çizmeye başlar. Bunun neticesinde bir istikrarsızlık ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in Allah'tan, kalplerin hak ve doğru üzere sabit tutmasını niyaz etmesi[385], hem olumlu bir etkilenmeyi kabul etmeyi, hem de bu yönde istikrarın sağlanmasını istemeyi ihtiva etmektedir. Yine o, insanın cennete girmesine bir zira' kala cehenneme girebileceğini; cehenneme girmesine bir zira' kala da cennete girebileceğini[386] ifade ederken, insandaki bu etkilenme ve buna bağlı olarak oluşan isikrarsızlığa dikkat çekmiştir. Binaenaleyh insan, fıtraten müteessir bir varlık ve buna bağlı olarak da istikrarsızlık gösterebilen bir varlıktır.

İnsanın müteessir oluşunda, haricî derûnî müdahelelerin yanında, onun bilgisizliğinin de payı vardır. Zira

---

385. Bk. Tirmizî, Daavât, 95 (V, 503).
386. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6 (IV, 79).

insanlar hiçbirşey bilmez olarak dünyaya gelirler[387]. Allah, insanları yaratmış ve ona peygamberleri vasıtasıyla bilmediklerini bildirmiştir[388]. Bununla beraber, insanın devamlı olarak bilmeğe ihtiyacı vardır. Âyette, "*Haydi (diyelim) siz biraz bildiğiniz şey hakkında tartıştınız. Ama hiç bilginiz olmayan şey hakkında neden tartışıyorsunuz? Oysa, Allah bilir siz bilmezsiniz*"[389] buyurularak, insanın bigisinin sınırlı olduğu ifade edilmektedir. Binâenaleyh, insan bazı konular hakkında âlimken, bazı konular hakkında câhildir. Üstelik insan, bildiği konuları da devamlı birilerinin etkisinde kalarak öğrenmiştir. Yani öğrenim bir nevi etkilenme hadisesidir. Öyleyse, insanın müteessir olduğu konulardan biri de bilgi alanıdır. İnsan, bu konuda, şuurlu ya da şuursuz, devamlı etki altındadır ve etkilenmektedir. Günden güne bilgilenmekte, bu bilgiler neticesinde de, günden güne görüşlerinde, düşüncelerinde değişmeler olmaktadır. Binaenaleyh, insan bilgi bakımından da bir istikrarsızlık içerisindedir. Kaldıki, bazen doğru bildiğine inandığı şeyler yanlış çıkabilmekte, bazen yanlış olduğuna inandığı şeyler doğru çıkabilmektedir. Dolayısıyla, bilginin kesinliğinde de bir istikrarsızlık vardır. Öyleyse insanın devamlı cahil bulunduğu bir nokta vardır. Hz. Peygamber'in tevazuen yaptığı[390], "*Allah'ım, sen benim hatamı ve cahâletimi bağışla*"[391] duası, aslında insanların bu cehaletini göster-

---

387. Bk. en-Nahl, 78.
388. Bk. en-Nisa, 113; er-Rahman, 3; el-Alak, 5; el-Bakara, 239.
389. Ali İmrân, 66.
390. Bk. en-Nevevî, Müslim Şerhi, VII, 40.
391. Buhârî, Daavât, 60 (VII, 166); Müslim, Zikr, 70 (IV, 2087).

mektedir. Hz. Peygamber, kıyamete yakın zamanlarda ise bu cehaletin iyice artacağını belirtmektedir[392].

Bütün bunlara istinaden şunu söylemek mümkündür. İnsan zannedildiği gibi çok âlim değil, bilakis çok câhildir. Çünkü, bildikleri yanında, bilmedikleri çok fazladır. En önemlisi, daha kendi akibetini bile bilememektedir[393]. Meselâ insanın, yaptığı amelle kibirlenmesi bile, onun cehaletini göstermesi bakımından yeterlidir[394].

İnsanın hem iradî, hem gayri iradî bir takım etkiler altında bulunması; hem kendini etkilenmeye muhtaç hissetmesi, onun müteessir bir mizaca sahip olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber, insan müessirdir de. Yani insan, hem etkilenmekte, hem de etki etmektedir. Meselâ insanın cedelciliği, onun, müessir olma yolundaki çabalarından biridir.

"*İnsan, cedele (tartışmaya) herşeyden daha çok düşkündür*"[395] âyetini, Hz. Peygamber, bir defasında Hz. Ali için kullanmıştır. Hz. Peygamber, bir gece, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın evlerinin kapısını çalmış ve onları uyuyor bulmuştu. Onlara,"*Namaz kılmıyor musunuz?*" diye sorunca, Hz. Ali, "Bizim nefislerimiz Allah'ın elindedir. Dilerse bize iade eder" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, yukarıdaki âyeti okumuştur[396]. Gerek bu âyet ve gerekse Hz.

---

392. Buhârî, Fiten, 5 (VIII, 89); Müslim, İlm, 8 (IV, 2056).
393. Bk. Yazır, *a.g.e.*, VI, 3935.
394. Bk. Dârimî, Mukaddime, 34 (I, 118).
395. el-Kehf, 54.
396. Buhârî, Teheccüt, 5 (II, 43); Buhârî, İ'tisam, 18 (VIII, 156).

Peygamber'in bu tatbikatı insanın fıtraten cedelci bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Cedelleşmenin sebeplerinde en azından biri, insanın kendisinin doğru olarak inandığı şeyi başkasına kabul ettirmek veya böylece başkasını etki altına almaktır.

İnsanın doğru bildiği şey konusunda mücadeleye girmesi, onun fıtratında mevcut olan mücadele etme özelliğinin gereğidir. Nitekim, kocasının kendisine haksızlık ettiğine inanan bir kadın, hakkını koruması için Resûlullah'a gelmiş ve durumu Resûlullah'a anlatmıştı. Resûlullah, kocası lehinde karar verme eğiliminde olunca, kadın Resûlullah (S.A.S.) ile mücadele etmişti. Bunun üzerine âyet nazil olmuş[397] ve kadının mücadelesi haklı bulunmuştur[398]. Bu, ve bunun gibi durumlarda cedelcilik uygun bulunmuşken, Kur'ân'ın müteşabihâtı hakkında cedelleşmek hoş karşılanmamıştır[399]. Hz. Peygamber, *"Ey Âişe! Müteşabih âyetler hakkında mücadele edenleri gördüğün zaman, onların, Allah'ın, "İşte kalplerinde şüphe bulunanlar" âyetiyle kasdedilen kimseler olduğunu anla. Böyle adamlardan sakının"*[400] hadîsiyle, faydadan hali, sırf kendi görüşünü kabul ettirmeyi hedefleyen cedelden menetmiştir. Hz. Peygamber, başka bir hadîsinde ise, *"Hiçbir kavim hidâyete erdikten sonra (batılı hak, hakkı da batıl göstermek suretiyle) mücadele ve çekişmelerde bulunmadıkça, dalâlete gitmemiştir"*[401] buyurmuş ve şu âyeti

397. Bk. Mücadele, 1.
398. Bk. Ebû Dâvud, Talâk, 17 (I, 674); İbn Mâce, Mukaddime, 13 (I, 67).
399. Bk. Ebû Dâvud, Sünnet, 4 (II, 610); İbn Hanbel, II, 258; Dârimî, Mukaddime, 29 (I, 102).
400. İbn Mâce, Mukadddime, 7 (I, 19).
401. İbn Mâce, Mukaddime, 7 (I, 19).

okumuştur: "***Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa o mu?" dediler. Bunu sadece tartışma için ortaya attılar. Doğrusu onlar, kavgacı bir toplumdur***"[402]. Bu ve bunun gibi âyet ve hadîsler de cedelin bir kısmından nehyetmektedir. Görüldüğü üzere, bu fıtrî özellikte de bir denge aranmış ve kurulmaya çalışılmıştır.

Bütün bunlara istinaden, fıtrata uygun tesir ve teessür insan için gerekliyken; fıtrata aykırı ve fıtrî dengeyi bozucu tesir ve teessür insan için zararlı olmaktadır. Zira insanlar, müsbet etki etmek ve müsbet yönde etkilenmekten fayda elde ettikleri halde, menfi etki etmek ve menfi etkilenmekten ise zarar görmektedirler.

Her halukârda, insan fıtraten müessir ve müteessir bir huya sahiptir. Böyle olan insanın üzerinde etki eden âmillere, çevre bahsinde daha geniş olarak değineceğiz.

3.2. Ferdî Özellikler

Fıtrat, insan davranışlarını etkileyen bir faktör olmakla beraber, bu etkileme, tek başına ve sürekli değildir. Fıtratla beraber, insanların kişisel özellikleri de onların davranışlarında etkilidir. Fıtrat, insan olması hasebiyle herkeste bulunan hasletleri ihtiva etmesine karşılık; ferdi özellikler, insandan insana değişebilmektedir. Ferdi özellikleri ise, mizackarakter ve kabiliyet diye ifade etmek mümkündür.

---

402. ez-Zuhruf, 58.

3.2.1. Mizac ve Karakter

Şu adam ne sert, ne şen, ne çevik vs denildiği zaman mizac düşünülmektedir. İnsanın bütün bu vasıfları, mizaçtan gelen ruhi renklerdir. Bunlar, insan yapısına, hiç ayrılmayacak gibi bağlıdırlar. Dolayısıyla bazı davranışlarımız mizaca bağlıdır[403]. Mizac, duygusal tepkilerin değişmeyen tarafına da denilmektedir. Yapılan araştırmalar, mizacın büyük ölçüde kalıtsal olduğunu da desteklemektedir[404].

Karakter ise, mizaçtan gelen iç tepkilerle, çevreden ve terbiyeden gelen tesirlere dayanan, tabiî olmaktan ziyade kazanılmış bir haldir. Karakter, mizac ve yaşanılmış tecrübeler arasında cereyan eden daimî karşılıklı tesirler neticesinde teşekkül ettikten sonra belirir[405]. Başka bir ifadeyle, karakter denilince davranışların organik ve ihtiyatlı bir döneme girmiş olması, muhtelif ahval ve fikirler karşısında kendimize has vasıfları olan fiil ve durumların bulunması anlaşılır[406]. Bununla beraber karakter, doğuştan gelen bir durum değildir. Mizac ve çevrenin etkisiyle ortaya çıkan bir durumdur. Meselâ hiçbir çocuk, doğuştan tenbel veya çalışkan değildir. Bu karakter özelliği sonradan edinilir[407].

Karakter, her ne kadar mizactan farklı görülüyor ve öyle görülmesi gerektiği belirtiliyor[408] ise de, bu iki kavram arasındaki sınırı tesbit etmek oldukça zordur. Herhalde bu

---

403. Bk. Tunç, *Psikoloji Dersleri*, s. 103.
404. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 83.
405. Tunç, *Psikoloji Dersleri*, s. 105.
406. Tunç, *Psikoloji Dersleri*, 111.
407. Adler, *a.g.e.*, s. 185.
408. Bk. Tunç, *Psikolojiye Giriş*, s. 140.

zorluktan dolayı bazı eserlerde bu iki ifade yanyana kullanılmakta ve insanın bu özelliklerinden bahsedilirken, huy ve mizac[409], huy ve karakter[410], mizac ve karakter[411] gibi ifadelere yer verilmektedir.

409. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 83.

410. Bk. Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 284.

411. Bk. Nurbaki, *a.g.e.*, s. 198.

Huy ve karakterin değişip değişmediği konusunda çeşitli görüşler vardır. Bir kısmına göre bunlar değiştirilemez, bir kısmına göre ise tamamen değiştirilebilir. Gerçek, bu iki farklı noktanın ortasındadır. Çocuğu boş levha sanıp ona istenen şeklin verilebileceğini sanmak yanlış olduğu gibi, onu sert bir kaya olarak görüp, etki edilemez olarak kabul etmek de yanlış görülmektedir[412].

Hz. Peygamber de insanların farklı huy ve karaktere sahip olduklarını kabul etmektedir. İnsanların davranışları da bu farklı mizac ve karakterlere göre cereyan etmektedir[413].

Kur'ân'da geçen, "***Herkes kendi şâkilesi üzere amel eder***"[414] şeklindeki âyette, mizacın kasdedildiği kanaatini taşıyoruz. Zira ilgili âyetin tefsîrinde İbn Kesir, "şâkilesi üzere" ifadesi hakkında, İbn Abbas'ın, "Nahiyesine (açısına, bakış tarzına) göre" dediğini; İbn Zeyd'in, "dinine göre" dediğini nakletmekte ve bütün bu görüşlerin mana bakımından birbirine yakın olduğunu belirtmektedir.[415]

Yazır ise, "şâkile" kelimesinin, tabiat, adet, din, hulk, niyet, seciye ve cibillet, tariki müşakil gibi muhtelif fakat mütekarib manalarla tefsîr edildiğini, sonuncusunun ise en câmi bir mana olduğunu ifade etmekte ve: "Yani herkes kendi hal ve mizacına uygun olan yolda hareket eder. Tabiri aharle, hissiyatı mahsusasına göre iş yapar" demektedir. Daha sonraki izahlarında da, "şâkile" yerine, "mizac ve

---

412 . Bk. Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 284.

413 . Bayraklı, İslâmda Eğitim, s. 131.

414 . el-İsrâ, 84.

415 . İbn Kesir, a.g.e., III, 60.

hissiyat" kelimelerini beraberce kullanmakta ve sanki "şâkile"yi bu iki kelimeyle ifade etmiş görünmektedir[416].

Buhârî ise bab başlığı olarak kullandığı ilgili âyetteki "şâkile"yi "niyyet" diye manalandırmıştır[417]. Buhârî, aynı âyeti zikrettiği bir başka yerde ise "şâkile"yi "nahiye" olarak anlamaktadır[418]. el-Aynî ise, Bu kelime hakkındaki bazı yorumları şöyle nakletmektedir: "el-Leys, şöyle der: "şâkile", yapanına uygun düşen şeydir. Buna göre mana şu olur: Herkes kendi ahlâkını oluşturan tarikine göre amel eder. Kâfir, nimet anında yüz çevirmek, şiddet anında ümitsizliğe düşmek şeklinde kendi yoluna uygun hareket eder. Mü'min ise, bolluk anında şükr, bela anında sabır göstermek gibi kendi yoluna uygun olarak hareket eder". ez-Zeccâc ise, ""şakilesi üzere" demek, "yolu üzere, mezhebi üzere" demektir" der. Katâde, bu ifade için "cânibine göre ve niyet ettiği şeye göre" der"[419]. el-Aynî, başka bir yerde ise, "şâkile" hakkında el-Ferra'nın "cibillete uygun yol" ve Ebû Ubeyde'nin "yaratılış ve tabiat" şeklindeki izahlarına yer vermektedir[420].

İbn Hacer ise, "şâkile"nin, "tarikat ve nâhiye" şeklinde manalandırılmasının çoğunluğun görüşü olduğunu, bununla beraber "din" manası da verildiğini, ancak bütün bu manaların birbirine yakın olduğunu ifade etmektedir[421].

---

416 . Yazır. a.g.e., V. 3196.

417 . Buhârî. Îmân. 41 (I. 19).

418 . Buhârî Tefsîru Sûreti Beni İsrâil. 3 (V, 225).

419 . el-Aynî. a.g.e., I. 315.

420 . el-Aynî, a.g.e., I. 24.

421 . Bk. el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, I. 111.

Günümüzde mevcut bazı Kur'ân Meallerinde ise "şâkile" Türkçeye, "Hale uygun yol"[422], "Aslî tabiat"[423], "Mizac ve meşreb"[424] ve "Yaratılış"[425] şekillerinde tercüme edilmiştir.

Bütün bu izahlara bakınca "şâkile"nin; tabiat, hilkat, nahiye, niyet, din, adet, hulk, seciye ve cibillet, hal ve mizac, mizac ve hissiyat, mizac ve meşreb, yaratılış, tarik, mezheb, canib, hale uygun yol, aslî tabiat gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Belki bu ifadelerin hepsinin şakile içinde belli bir yeri vardır. Ama bizim intibalarımıza göre, şakile kavramını oluşturan unsurlardan en önemlisi mizactır.

Binaenaleyh, "Herkes şâkilesine göre amel eder" âyetinden aynı zamanda, "herkes mizacına göre amel eder" manasını da çıkarmak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekilde ifade edildiği kanaatini taşıdığımız mizac, Hz. Peygamber tarafından daha açık bir şekilde dile getirilmiştir. Onun, "Bir dağın yerinden kayıp gittiğini işitirseniz inanın, fakat bir adamın huyunun değiştiğini duyarsanız inanmayın. Çünkü o adam hangi tabiatta yaratıldıysa mutlaka ona uyar"[426] şeklindeki hadîsinde[427], bu durum açıkça görülmektedir.

---

422 . Ateş, Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, Ank., Kılıç Kitabevi, s. 289.

423 . Çantay, Kur'ân-ı Hakim ve Meâli Kerîm, II, 524.

424 . Ali Özek ve Diğerleri, Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı *Meali*, Ank., T.D.V., 1993, s. 289.

425 . Hüseyin Atay ve Diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, DİB Yay. s. 289.

426 . İbn Hanbel, VI, 443; Tercüme için bk. Çantay, *a.g.e.*, II, 524.

427 . el-'Aclûnî, bu hadîsin sahih bir senedle rivâyet edildiğini belirtmektedir (el-Aclûnî, *a.g.e.*, I, 90).

Binaenaleyh, insanlar yaratılıştan bazı ferdî farklılıklara sahiptirler. Bizim mizac diye ifade ettiğimiz bu durum, onların hareketlerinde etkili âmil olma durumundadır. Nitekim ashab arasında da farklı mizacda bulunan insanlar vardı. Bu mizac farklılığını, hadîslerde zaman zaman, "*Mizacında sertlik vardı*"[428], "*Mizacım, musamaha göstermek idi*"[429] şeklinde görmekteyiz.

Yine ashabtan Hz. Osman'ın mizacı, hayasının temayüzüyle kendini gösterirken[430], Hz. Ebu Zerr, zor işlere talip olan bir mizacla tanınırdı[431]. Bizi esas ilgilendiren, mizacın insan davranışlarına nasıl bir etkiye sahip olduğu konusu olduğu için, teker teker ashabın mizacının nasıl olduğunu vermekten ziyade, bir iki örnekle bu etkiyi göstermeye çalışacağız.

Hadîslerde, Hz. Ebu Bekr, yumuşak mizac sahibi olarak gösterilmektedir. Onun için söylenen "çok ağlayan"[432] ve "yufka yürekli"[433] gibi ifadeler, onun hilm sahibi bir mizaca sahip olduğunu göstermektedir. Hilm ise, insan mizacında, gazabın uzak olması demektir[434]. Dolayısıyla, bu mizaca sahip olan kişide sertlik yerine, yumuşak davranma hakimdir. Nitekim onun bu mizacı ona, olaylara heyecanlı yaklaşma yerine, daha olgun ve akılcı yaklaşım imkânı vermek-

---

428 . Buhârî, Humus, 11 (IV, 51).

429 . Müslim, Müsakat, 29 (III, 1195); İbn Hanbel, IV, 118.

430 . Bk. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 27 (IV, 1867); İbn Hanbel, I, 74.

431 . Bk. İbn Hanbel, IV, 125.

432 . Bk. Buhârî, Salât, 86 (I, 122).

433 . Bk. Buhârî, Ezân, 39 (I, 162); Buhârî, Enbiyâ, 19 (IV, 122); İbn Mâce, İkâmeti's-Salât, 141 (I, 391).

434 . Bk. Rağıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 129.

tedir. Meselâ Hudeybiye antlaşması sırasında, Hz. Peygamber'in aldığı kararı, Hz. Ömer hazmedememesine rağmen, Hz. Ebu Bekr oldukça olgun karşılamış ve kabul etmiştir[435]. Yine Hz. Ömer, Resûlullah'ın vefatına, sert mizacının etkisiyle, kılıç çekip inanmak istemezken; Hz. Ebu Bekr, heyecandan uzak bir mizaca sahip olmanın verdiği avantajla olaya yaklaşmış, gâyet dirâyetli bir şekilde ve akıllıca, bu ölüm olayının peygamberler için de geçerli olabileceğini anlatmış, Hz. Ömer'i teskin etmiştir[436].

Görüldüğü üzere Hz. Ebu Bekr olaylara gayet sakin, ve akılcı yaklaşırken; Hz. Ömer, sert mizacının etkisiyle hemen tepki gösterebilmektedir. Sahabe kadınların Hz. Ömer'e hitaben söyledikleri, *"Sen Resûlullah'tan, mizac itibariyle[437] şiddetli ve katısın"*[438] ifadesi, Hz. Ömer'in zaman zaman birilerinin boynunu vurmak için izin istemesi[439], kılıç çekmesi[440], onun bu sert mizacını ve bu mizacın hareketlere yansımasını göstermesi bakımından önemlidir.

Hz. Ebu Bekr, Resûlullah (S.A.S.)'a karşı gelmez ve o ne derse dediğini olduğu gibi kabul ederken, Hz. Ömer zaman zaman Resûlullah'a karşı diklenirdi. Meselâ onun Hudeybiye'de Resûlullah'a itiraz etmesi[441], Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldırması üzerine Resûlullah'ı

435. Bk. Buhârî, Cizye, 18 (IV, 70).
436. Bk. Buhârî, Cenâiz, 3 (II, 70).
437. Bk. el-Aynî, *a.g.e.*, V, 181.
438. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 96).
439. Bk. Buhârî, Cenâiz, 80 (II, 96).
440. Bk. Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, 5 (IV, 193).
441. Buhârî, Cizye, 18 (IV, 70).

bundan vazgeçirmeye çalışması[442], bazen ashaptan birilerini zecretmesi[443] ve bazen onların yakasından tutup Resûlullah'ın yanına götürmesi[444] gibi hareketleri de onun sahip olduğu mizacın hareketlerine nasıl yansıdığını göstermektedir.

Netice olarak, insanlar, mizac bakımından birbirlerinden farklılık arzederler[445]. Bu farklı mizaca sahip olmaları ise, onların davranışlarına yansımakta ve davranışlarda farklılık meydana getirmektedir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'e göre, eğitimde, insanların mizacları göz önünde bulundurulmalıdır.

3.2.2. Kabiliyet

İnsanların ferdî özelliklerinden biri de farklı kabiliyetlere sahip olmalarıdır. Allah, insanları, kabiliyet bakımından farklı yaratmıştır[446].

Kısaca, potansiyel güç diye ifade edilen kabiliyet[447], herhangi bir beceri alanında birşeyler öğrenme fırsatı verildiği zaman, insanın bundan yararlanma gücü olarak tanımlanabilir[448].

---

442. Buhârî, Cenâiz, 85 (II, 100).
443. Bk. Buhârî, Ideyn, 25 (II, 11); Buhârî, Cum'a, 2 (I, 212); Buhârî, Salât, 83 (I, 121).
444. Bk. Buhârî, Husûmât, 4 (III, 90).
445. Bk. Rağıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saadeteyn*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis 1988, s. 90.
446. Bk. Rağıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn*, s. 88.
447. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 230.
448. Baymur, *a.g.e.*, s. 249.

İnsandaki kabiliyetler, o kadar çok ve çeşitlidir ki, bir hayat süresince, bunların hepsinin en son sınırına kadar geliştirilmesi imkân sızdır[449]. Bununla beraber, insanlar, yetenekleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar[450]. Bunun için bazı eğitimcilere göre eğitimin gayesi, bu kabiliyetleri keşfedip geliştirilmek olarak görülmüş ve eğitim "İnsanda var olan kabiliyetlerin meydana çıkarılması ve geliştirilmesi faaliyeti" olarak tanımlanmıştır[451]. Bundan dolayı bu kabiliyetlerin eğitimle ortaya çıkarılması ve uygun yöne sevkedilmesi gerekir[452]. Nitekim kazanılması muhtemel olan nice kabiliyetler, kabiliyetleri tanımadan gelişigüzel bir eğitime tabi tutulmuş ve kaybedilmiştir[453].

Halbuki İslâm eğitiminde, bu gayeye uygun hareket edildiği, öğrencilerin kabiliyetlerinin tanınması yönünde büyük gayret gösterildiği, onların kabiliyetlerine göre yönlendirildiklerine rastlamaktayız. Ferdin kabiliyeti dışında bir alana zorlanması, ondaki psikolojik yapının bozulmasına sebep olabilir[454].

Hz. Peygamber'in, kabiliyet farklılığına dikkat çeken iki hadîsine burada yer vermek istiyoruz. Resûlullah (S.A.S.), şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği hidâyet ve ilim, bol yağmura benzer. Bu yağmur bazen öyle bir toprağa düşer ki, onun bir kısmı suyu kabul eder ve çayır ile ot bitirir. Bir kısmı da kurak olur, suyu üstünde*

---

449. Baymur, *a.g.e.*, s. 230.
450. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 230.
451. Bk. Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, s. 126; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 11.
452. Bayraktar, *a.g.e.*, s. 11.
453. Ülken, *a.g.e.*, s. IV.
454. Bk. Bayraktar, *a.g.e.*, s. 11.

tutar da, Allah onunla insanları faydalandırır. Ondan hem kendileri içerler, hem de hayvanlarını sularlar, ekin ekerler. Bu yağmur, diğer bir çeşit toprağa daha isabet eder ki, düz ve kaypaktır; ne suyu üstünde tutar, ne çayır bitirir. Allah'ın dinini anlayıp da, Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği hidâyet ve ilimden faydalanan ve bunu bilip de başkasına bildiren kimse ile, bunu duyduğu vakit kibrinden başını bile kaldırmayan ve Allah'ın benimle gönderdiği hidâyetini kabul etmeyen kimse böyledir"[455].

Görüldüğü üzere bu hadîste hidâyetle birlikte, ilimde kabiliyetli olup olmama durumu, su-toprak münasebetiyle izah edilmek istenmiştir.

Diğer bir hadîste ise Hz. Peygamber, "*İnsanları madenler gibi bulursunuz. Cahiliyet devrinde hayırlı olanlar, İslâmı anlarlarsa, İslâm devrinde de hayırlıdırlar*"[456] buyurmaktadır. Bu hadîsle ilgili olarak el-Aynî şunları zikretmektedir: "(...) Diğer bir hadîs, bunu açıklamaktadır: "İnsanlar, altın gümüş madenleri gibi madendirler". Burdaki teşbihin yönü, madenlerin iyi ve kötü olmak üzere muhtelif cevherlere şâmil olmasıdır. İnsanlar da tıpkı böyledir. İslâm cahiliye döneminde şerefli olanın şerefini artırır ve şerefli olmakta son noktaya ulaştırır(...) "Anladıkları zaman" demek ise, dünya işlerini anladıkları zaman manasına gelmektedir"[457].

Biz, bu hadîsten, insanların farklı kabiliyetlere sahip olduklarının ifade edildiği kanaatindeyiz. İnsanların çeşitli

---

455. Buhârî, İlm, 20 (I, 28).
456. Buhârî, Menâkib, 1 (IV, 154); Buhârî, Enbiyâ, 14 (IV, 119).
457. el-Aynî, *a.g.e.*, VI, 69.

madenlere benzetilmesini, bazı konularda kabiliyetli olup olmamalarını, cahiliye döneminde iyi olanların, islâmî dönemde de iyi olacağı ifadesinden de; cahiliye döneminde herhangi bir konuda kabiliyetli olanın, islâmî dönemde de bu kabiliyetini devam ettireceğini, dolayısıyla, bu açıdan insanlara faydasının devam edeceğini anlamaktayız. Meselâ Hâlid b. Velid, savaş konusunda kabiliyetli bir komutandı[458]. Ancak bu kabiliyeti müslüman olmadan önce de vardı. O, cahiliye zamanlarında bu kabiliyetini kendileri lehine kullanırken, müslüman olduktan sonra müslümanlar lehine kullanmıştır. Mevki, konum farklıdır ama kabiliyet, bu zaman ve mekânlarda değişmemiş aynen devam etmiştir. Hz. Peygamber'in "maden" diye ifade ettiği kabiliyeti, özelliğini devam ettirmiştir. Bunun gibi diğer ashab arasında da farklı kabiliyete sahip olanlar vardı. Farklı kabiliyete sahip olanlar, Hz. Peygamber'in dikkatinden kaçmamış ve öğretiminde bunu göz önünde bulundurmuştur. O, bazı sahabîlerin ilim bakımından kabiliyetli olduğunu görmüş ve onları bu işe sevketmiştir. Meselâ Mu'az b. Cebel'i öğretmen olarak tayin etmiştir[459]. Zira onun böyle bir kabiliyeti vardı. Kur'ân'ı okumayı öğrenmek için, insanları, Abdullah b. Mes'ud, Salim, Mu'az ve Ubeyy b. Ka'b'a salık vermiş[460] ve onların bu konudaki kabiliyetlerine dikkat çekmiştir. İlim bakımından kabiliyetli olanlardan biri de Hz. Âişe'dir. O, bu konuda kabiliyetli olmasına rağmen[461], ev işlerinde bu kadar

---

458. Meselâ bk. Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, 25 (IV, 218); Müslim, Cihâd, 84 (III, 1405); Müslim, Cihâd, 86 (III, 1407).

459. Bk. Buhârî, Zekât, 1 (II, 108).

460. Bk. Buhârî, Fedâil'l-Kur'ân, 8 (VI, 102); Buhârî, Menâkibi'l-Ensâr, 14 (IV, 228).

461. Bk. Buhârî, Cihâd, 1 (III, 200); Buhârî, İlm, 35 (I, 35).

kabiliyetli değildi[462]. Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Safiyye ise, yemek yapma konusunda kabiliyetli idi[463]. Hz. Ebu Hureyre ise, hadîs konusunda kabiliyetliydi[464].

Yukarıda farklı mizaclarından bahsettiğimiz Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekr, olayları ve meseleleri kavrama konusunda oldukça kabiliyetliydiler. Hz. Peygamber, zaman zaman onların bu konudaki kabiliyetlerine işaret etmiştir. Onun Hz. Ömer'i ilim sahibi olarak anlatması[465], onu kendisine ilham olunan kimselerden addetmesi[466], kendisinden sonra Hz. Ebu Bekr ve Ömer'e uyulmasını istemesi[467], Allah'ın, hakkı Hz. Ömer'in kalbi ve diline koyduğunu söylemesi[468], Hz. Ebu Bekr ve Ömer'in, kendisinden sonra insanların en hayırlıları olduğunu söylemesi[469], onların isabetli görüş beyan etmekteki kabiliyetlerini göstermesi bakımında önemlidir. Onların bu konudaki kabiliyetleri ise, şu hâdise de Hz. Peygamber tarafından iyice tescil edilmiştir: Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekr'e,"*Sen vitri ne zaman kılarsın*" diye sormuş, o da, "*Yatsıdan sonra, gecenin evvelinde*" diye cevaplamıştı. Hz. Peygamber aynı şekilde, "*Sen ya Ömer?*" diye sonmuş, o da "*Gecenin sonunda*" cevabını vermişti. Bunun üzerine Resâlullah, "*Ey Ebu Bekr, sen mazbut (ihtiyatlı) olanı tuttun; Ey Ömer sen de kuvvet yolunu*

---

462. Bk. Buhârî, Şehâdât, 15 (III, 156); Buhârî, Mezâlim, 34 (III, 108).
463. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 36.
464. Bk. Buhârî, İlm, 33 (I, 33).
465. Bk. Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb, VI (IV, 198).
466. Bk. Buhârî, Enbiyâ, 54 (IV, 149).
467. Bk. İbn Mâce, Mukaddime, 11 (I, 37).
468. Bk. İbn Hanbel, II, 53; İbn Mâce, Mukaddime, 11 (I, 40).
469. Bk. İbn Mâce, Mukaddime, 11 (I, 39).

tuttun" buyurmuştu[470]. Görüldüğü üzere Resûlullah, bu soru karşısında, farklı mizaca sahip olan bu iki sahabenin görüşlerini almış, ve her ikisinin de isabetli görüş beyan etmeleri konusundaki kabiliyetlerine dikkat çekmiştir.

Bütün bunlarda görüldüğü üzere insanlar, farklı kabiliyetlere sahiptirler. Kimi ilme, kimi savaşmaya, kimi ev işlerine kimi de daha değişik alanlarda kabiliyetlidirler. Onlardaki bu farklı kabiliyet, davranışlarına farklı şekilde yansımaktadır. Kimin hangi sahada kabiliyeti varsa, o sahada başarılı olmaktadır. Binâenaenaleyh, eğitimci, insanlardaki bu kabiliyetleri keşfedebilmeli ve her insanı kabiliyetli olduğu alana sevketmelidir ki, öğretimde başarı istenen düzeye ulaşsın.

3.3. Çevre

İnsanların davranışlarında, bütün insanlarda ortak olan fıtrî hasletler ve insandan insana değişen ferdî farklılıkların yanında, çevrenin de etkisi küçümsenemeyecek kadar önemlidir. Zira insan, devamlı hem içten, hem de dıştan gelen uyarıcıların etkisi altında bulunmaktadır[471]. Bu yüzden, insanın fıtrî huyları bölümünde onun müteessir bir varlık olduğuna dikkat çekilmiştir.

Çevre deyince, genel olarak insanın tekamülünde ona etki eden âmilleri[472] anlamaktayız[473]. Bunun yanında insan

---

470. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 128 (I, 379).

471. Baymur, *a.g.e.*, s. 63.

472. Abdulaziz-Abdulmecid, *a.g.e.*, I, 128.

473. Bununla beraber çevreyi çeşitli kısımlarda anlayanlar da vardır. Bu kısımlardan biri doğal çevredir. Bundan, iklim bitki örtüsü, tabiî şartlar vs. anlaşılmaktadır. Diğer bir çevre ise, Psikolojik çevredir. Bu çeveden, bir insanı belli bir durum içinde etkileyen, iç ve dış şartlar

çevresinin, sosyal ve fiziksel olmak üzere iki şekilde mütalaa edildiğini de rastlamaktayız[474].

Bu sınıflandırmaların içerisinde, bizim anladığımız manada bir manevî çevreden bahsedildiğine rastlayamadık. Halbuki, Hz. Peygamber'in hadîslerine bakınca, insan üzerinde sadece gözle görülen çevre değil, manevî çevre diyebileceğimiz ve gözle göremediğimiz bir çevrenin de etkili olduğunu görmekteyiz. Yine hadîslerden hareketle biz çevreyi, insana dışardan etki eden âmiller olarak algılamaktayız. Bundan dolayı fıtrat ve ferdî farklılıkları çevre olarak kabul etmedik. Çünkü onlar insanla aynîleşmiş özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki çevrede insanın bir parçası olma gibi bir özellik yoktur. Tamamen dışarıdadır ve müdahelesini başka bir varlık olarak yapar.

İnsan davranışları üzerinde, hem maddî hem de manevî çevrenin etkisi vardır. Nitekim öğrenme ve eğitim, çevre etkilerinin insan davranışlarında meydana getirdiği değişiklikler olarak ifade edilir. Çevre kavramının "İnsan davranışlarını etkileyen, bununla beraber, genetik olmayan bütün etmenleri içine aldığı"[475] söylenmekte ise de, biz, genetik unsurların de çevre kavramı içerisinde yer alması gerektiğine inanıyoruz. Zira, insana irsiyetle geçen bu unsurlarda, dolaylı olarak, insanın yakın çevresi olduğunu bildiğimiz ailenin etkisi vardır. Bu genetik unsurlar, anne ve

anlaşılmaktadır. Çevre kısımlarından olduğu belirtilen diğer bir kısmı ise, toplumsal çevre oluşturmaktadır. Bu insanla ilgili her şeye şâmildir. Diğer bir çevre şekli olarak da manevî çevre zikredilmektedir ki bununla insan başarılarının tümü kasdedilir (Bk. Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 243).

474. Baymur, *a.g.e.*, s. 219.

475. Bk. Baymur, *a.g.e.*, s. 219.

babanın etkisiyle geçmekte ve onların genetik unsurlarına uygun özellikler olarak belirginleşmektedir.

Bugün bütün terbiye kitaplarında, çevre, en kudretli terbiye âmillerinden biri olarak zikredilmektedir. Hatta, değil yalnız terbiye kitaplarında, halk şuurunda da bu inanç vardır: "Üzüm üzüme baka baka kararır" atasözünde bu espiri yatmaktadır. Bununla beraber çevre âmilleri, kültürden kültüre farklılık arzetmektedir[476].

3.3.1. Maddî Çevre

İnsanlar, türlü alışkanlıkları, bilgi, görgü ve becerileri, çevre imkânlarının müsadesi oranında ve içinde yaşadıkları maddî çevreden kazanırlar[477]. Hz. Peygamber'in hadîslerinde ise, insan hayatında bu derece etkili olan maddi çevrenin başlıca iki ana kısımda telakki edildiğini görmekteyiz: Aile Çevresi ve Sosyal Çevre.

3.3.1.1. Aile Çevresi

Dar manada anne, baba, ve kardeşlerden meydana gelen bir müessese olarak nitelendirilen aile[478], dede, nine ve diğer bazı fertlerin de eklenmesiyle, daha geniş bir çevre olma özelliğini gösterebilmektedir. Aile nasıl tarif edilirse edilsin, onu oluşturan fertler nasıl sınırlandırılırsa sınırlandırılsın; sonuçta aile, ferdin cemiyete uymasını sağlamada

---

476. Sa'd Mersi Ahmed, *a.g.e.*, s. 39.

477. Bk. Abdulaziz-Abdulmecit, *a.g.e.*, I, 23.

478. Bk. Abdulaziz-Abdulmecid *a.g.e.*, s. I, 84.

mühim bir öğretim fonksiyonu görmektedir[479]. Öğretim ise bir açıdan insanın etkilenmesini sağlayan bir olaydır. Bu yüzden aile, çocuğun hayata ve cemiyete intibakı ve sosyalleşmesi bakımından müsbet ve menfi tesirleri olabilen ve bu itibarla, eğitimin iyi neticeler verebilmesi hususunda rol ve tesir sahibi durumunda bulunan önemli bir çevreyi teşkil etmektedir[480].

Hz. Peygamber'e göre ise ailenin başlıca iki türlü etkisi olabilmektedir. Birincisi, ailenin irsiyette oynadığı rol ile yaptığı tesir, diğeri ise terbiyevî tesirdir.

Çok eski yıllarda yaşamış bir eğitimci, çevrenin, çocuğun kişiliği ve eğitimi üzerindeki ağırlığını ve ehemmiyetini belirtmek için, çocuğu düz bir levhaya benzetmişti. Kolayca eğip bükebileceğimiz ve istediğimiz rengi ve biçimi verebileceğimiz bir levha. Daha ilk başta, tartışılacak ve tenkit edilecek yanları bulunan bir görüştü bu. Bugün bu görüşü kabul etmeyenler, şiddetle tenkit eden eğitimci ve psikologlar vardır. Çünkü bu görüş, kalıtım ve kalıtımla getirilmesi muhtemel bazı özellikleri hiçe sayar ve inkar eder gibi görünmektedir. Bu görüşün karşısında, kültürümüzde, "Bir adam yedisinde neyse yetmişinde de odur", "Asluhu nesluhu" gibi sözlerle açıklanmaya çalışılan, başka bir görüş daha vardır. Kalıtıma ağırlık veren bu görüşü savunanlara göre ise, bu "levha"ya siz, istediğiniz kadar renk ve biçim vermeye çalışınız, geçici bir süre için belki istediğiniz gibi renk ve biçim almış gibi görünen bu levha, eninde sonunda yine aslına döner (...). Bu arada bir de, "Çocuk, doğuşta ne

---

479. Amiran Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları*, İÜ Yay. 1972, s. 12.

480. Kurtkan, *a.g.e.*, s. 15.

iyidir ne kötüdür, Her çocuk dünyaya birtakım kişilik özellikleri ve eğilimleri ile gelir. Ancak niteliklerin, eğilimleri hangi yönde geliştireceği çevreye bağlıdır" görüşü vardır. Bu ise, uzlaştırıcı bir görüştür"[481].

Görüldüğü üzere burada çevre, kalıtımın dışındaki faktörler için kullanılmıştır. Ancak biz, kalıtımı da aile çevresinin dolaylı bir etkisi olarak gördüğümüzü yukarıda belirtmiştik. Yine yukarıda insan üzerinde kalıtımın etkisinden bahsedilmiştir. İnsanın karakterinin oluşmasında iç faktörler mi, yoksa dış faktörler mi daha ağır basmaktadır, bunun tartışılması yapılmıştır. Neticede, orta görüş olarak, her ikisinin de insan üzerinde etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Kalıtımdan, "Nev'in, usûlunden furuuna geçen ortak sıfatlar"[482] veya başka bir ifadeyle "Bir insanın doğarken, ana-babasından kendisine geçen ve beraberinde getirdiği güçler"[483] anlaşılmaktadır[484].

Birçok yönleriyle ana-babasına veya daha önceki soyuna çeken insanın beraberinde getirdiği bu özelliklerin veya güçlerin diğer çevre unsurlarıyla etkileşmesi sonunda, gelişme, kendini göstermektedir. Şu halde kalıtım ve diğer çevre unsurlarının tesirleri birbirine bağlı fakat oynadıkları roller değişiktir. Akrabalar arasındaki benzerlikte kalıtımın, konuşulan dildeki aynilik ise çevrenin etkisiyle olmaktadır. Binaenaleyh, ferde ait özelliklerin bir kısmı kalıtımla diğer bir

---

481. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 52.
482. Abdulaziz-Abdulmecid, *a.g.e.*, I, 124.
483. Yavuz, *a.g.e.*, s. 50.
484. Ayrıca bk. Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 153; Baymur, *a.g.e.*, s. 211; Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 38; Carrel, *a.g.e.*, s. 301.

kısmı ise diğer çevre faktörlerinden geçmekte olduğunu kabul edebiliriz[485].

Kalıtım, bir insanın hayatının esas başlangıcı sayılan döllenme (ilkah) anında, yumurta hücresindeki nitelik ve özellikleri kapsar. Diğer çevre unsurları ise, döllenmeden hemen sonra başlayan ve insan yavrusu üzerinde her yönden etkisi bulunan bütün faktörleri kapsamaktadır. Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere kalıtım, insanın ne olabileceğinin sınırını çizer; diğer çevre unsurları ise, bu sınır içinde ne olabileceğini belirler[486].

Aynı yumurtadan meydana gelen özdeş ikizler, farklı çevrelerde yetiştirilmiş olma sonucu olarak farklılık gösterebilecekleri gibi; aynı çevrede yetişen iki insan da, kalıtım özelikleri ayrı olacağından, gelişme ve kişilik özellikleri bakımından birbirine benzemeyebilir[487].

Hz. Peygamber, ailenin kalıtım şeklindeki etkisi hakkında, zaman zaman bazı ifadeler kullanmıştır. Bunlardan biri Hilal b. Ümeyye ile ilgilidir. Hilal b. Ümeyye, Hz. Peygamber'in huzurunda, karısına "Şerik b. Şehma ile zina etti" diye söz attı. Hz. Peygamber de Hilâl'e: "*Beyyineyi (yani dört şahidi)" hazırla, ya da sana hadd vurulur" buyurdu. Daha sonra bu karı ve koca lianlaştılar. Kadın: "Ben kavim ve kabilemi bundan sonraki günlerde rezil ve rüsvay etmem*" demişti. Resûlullah (S.A.S.), "*Bu kadına bakınız! Eğer gözleri sürmeli, iki yanının iki tarafı iri, baldırları kalın tipte bir çocuk doğurursa, çocuk Şerik b.*

485. Yavuz, *a.g.e.*, s. 50.
486. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 17.
487. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 19.

Şehmâ'ya aittir" dedi. Kadın da hakikaten böyle bir çocuk doğurdu[488].

Başka bir defasında ise, yine karısından şüphelenen bir kocanın şüphesi üzerine Resûlullah (S.A.S.): "*Eğer kadın, kızılca keler gibi kırmızı ve kısa bir çocuk doğurursa ben elbette kadının doğru söylemiş olduğunu ve kocasının ona iftira ettiğini düşünürüm. Eğer kadın vucudu siyah, gözleri geniş, yanlarının iki tarafı büyük bir çocuk doğurursa, elbette ben, Uveymir'in, bu kadına zina isadında doğru söylediğine inanırım*"[489] buyurmuştur.

Yine Hz. Peygamber'in, çocuğun kadına veya erkeğe benzemesinden bahsetmesi[490], ayrıca kadının orgazm olmasının çocuğun kendisine benzemesiyle bağlantılı olduğunu ifade etmesi[491], irsiyetin (soyaçekimini) insan üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Başka bir hadîste ise, çocuğu kendisine benzemiyor diye hanımı hakında zina endişesine düşen bir sahabiye Hz. Peygamber'in, bu çocuğun daha önceki göbekten birine çekebileceğini söylemesi[492], irsiyette, sadece ana-babanın değil, yukarıya doğru devam eden "usûl"ün de etkili olabileceğini göstermektedir.

İnsan üzerinde etki sahibi olan irsiyet meselesi, cahiliye döneminde de bilinmekteydi. Nitekim o dönemde, herhangi bir erkekten hâmile kalmış olan bir fahişenin çocuğunun

---

488. Buhârî, Tefsîru Sûreti Nûr, 3 (VI, 4).
489. Buhârî, Talâk, 29 (VI, 179).
490. Bk. Müslim, Hayz, 33 (I, 251); Buhârî, Enbiyâ,1 (IV, 102); İbn Mâce, Nikâh, 46 (I, 638).
491. Bk. Buhârî, Enbiyâ, 1 (IV, 102); Buhârî, Edeb, 68 (VII, 94); İbn Mâce, Tahâret,107 (I, 197).
492. Bk. Buhârî, Talâk, 27 (VI, 178); İbn Mâce, Nikâh, 58 (I, 645).

hangi erkeğe ait olduğunu tesbit etmek için, bu konuda mütehassıs olan ve adına "kâif" denilen kimseler bulunmaktaydı. Bunlar, bu kadının taşıdığı çocuğun babasının kim olduğuna karar verirler ve çocuğu onun nesebine katarlardı[493].

Bütün bu hadîslerden, Hz. Peygamber'e göre, ailenin çocuk üzerinde irsiyet bakımından bir etki sahibi olduğunu anlamaktayız. Bu etki ilk olarak fizyolojik benzerliği ihtiva etmektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'nin akıllılığını kasdederek[494], "O, Ebu Bekr'in kızıdır"[495] ifadesini kullanması, anlayışlarda da bir tevarüsün söz konusu olabileceğini göstermektedir.

Kalıtımla tesbit edilmiş belli başlı özellikler, cinsiyet, saç ve göz rengi, ten rengi, kan tipi, beden yapısı, ağız-burun ve yüz biçimi, ayak ve ellerin biçimi, zekâ, hastalıklara karşı duyarlılık yada bağışıklık, genel olarak sağlık özelliği, şişmanlık-zayıflık, bazı kişilik özellikleri[496] olarak ifade edilmektedir. Özetle, kalıtımın, insanın fizyolojisi , mizacı ve zekâsı üzerinde etkisi vardır. Ancak bu etkinin sınırlarının ne olduğu konusunda kesin bir şey söylemek gerçekten zordur.

Maymunlardan maymun; insanlardan, insan doğması şeklinde ifade edilen "nev'î veraset"in varlığında şüphe yoktur. "Cismî veraset" diye ifade edilen zahirî şekil ve renklerin veraseti de Hz. Peygamber tarafından kabul edilmektedir. Umumî zekâ hususiyetlerinin veraseti diye

---

493. Buhârî, Nikâh, 39 (VI, 132).
494. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 138.
495. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 138.
496. Caplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 18; Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 153.

ifade edilen "aklî veraset"; ve mizacın veraseti diye ifade edilen "Hulkî veraset"in[497] varlığını, alimlerimizden bir kısmı ve psikologlar kabul etmektedirler[498]. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe için kullandığı, "*O Ebu Bekr'in kızıdır*" ifadesini siyak ve sibak bütünlüğü içerisinde incelendiğinde de, aklî ve hulkî verasetin olabileceğinden yana tavır konulabileceği düşüncesine kapılmak mümkündür. Ancak bunun ne derece etkili olabileceği, hangi durumlarda etkili olabileceği gibi birçok soru da muaallakta kaldığından, bu hususu ihtiyat kaydıyla aldığımızı da belirtmek isteriz. Zira bu konu, çeşitli ilimler açısından daha geniş bir şekilde tahlil edilmeye muhtaçtır.

Bütün bunlar, ailenin ilk etapta verasetle insan üzerinde etkili bir âmil olduğunu göstermektedir.

Ailenin ikinci etkisi ise, çocuğu yönlendirmede yani terbiyede ortaya çıkmaktadır. Bu etki doğum öncesine şâmil olduğu gibi doğum sonrasına da şâmildir. Dölllenme anında anne ve babadan geçen veraset özellikleri potansiyel olarak çocukta vardır. Bu andan sonra ise, çocuğun bedenî psikolojik ve zekâ yönünden sağlam ve sağlıklı olarak dünyaya gelebilmesi için, anne adayının, gebeliğinin ta başından doğum yapacağı ana kadar her bakımdan hayatına itina göstermesi gerekmektedir[499]. Başka bir ifadeyle, "İnsanoğlunun zekâ seviyesi, beden yapısı ve bazı kişilik özellikleri döllenme sırasında tesbit edilmiş olur. Ancak bu

497. Bk. Abdulaziz-Abdulmecid, s. 124.

498. Bu konuda geniş bilgi için bk. Abbas Mahcub, *Usulu'l-Fikri't-Terbevi fi'l-İslâm*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr 1987, s. 222-223.

499. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 29.

özelliklerin hangi yönde ve nasıl gelişeceği, önce anne adayının hâmilelik süresini geçireceği şekle bağlıdır"[500].

Binaenaleyh aile, çocuğun doğuştan üyesi olduğu en küçük toplumsal kurumdur[501]. Çocuk ilk ictimaî davranışlarını aile üyeleriyle etkileşim kurarak ve onları taklit ederek öğrenir. Çocuğun toplumsallaşması ilk olarak aile içinde başlar[502]. Aile bütün insan toplumlarında bulunan bir ilk gruptur. Evrensel bir sosyal kurumdur[503]. Çocuk, anababanın müşterek bir eseri olduğuna göre, bakım ve eğitimiyle ilgili sorumluluklar da ilk önce onlara düşmektedir[504].

Hz. Peygamber, babayı bütün aileden sorumlu, anneyi de çocuklardan sorumlu tutarak şöyle buyurmuştur: "*Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürüsünden mes'uldur. İnsanlara hükmeden emir bir çobandır. O, sürüsünden mes'uldür. Kişi aile fertlerine çobandır, o da onlardan mes'uldür. Kadın kocasının evine ve çocuklarına çobandır, o da onlardan mes'uldür...*"[505]. Görüldüğü üzere bu hadîste Hz. Peygamber, anne ve babaya sorumluluk yüklemekte ve onların çocuklarına müsbet yönde etki etmelerini istemektedir. Bunun yanında, "*Her çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahûdî, Hristiyan ve Mecûsi yapar*"[506] buyurarak, ailenin menfi etkisine de dikkat çekmiştir. Yine o,

---

500. Çaplı, *a.g.e.*, s. 29.
501. Bk. Abduh-Yahya, *a.g.e.*, I, 148.
502. Fidan-Erden, *a.g.e.*, s. 75.
503. Yumni Sezen, *Sosyoloji ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst., MÜİF Vakfı Yay. 1990, s. 116.
504. Çaplı, *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, s. 92.
505. Müslim, İmâret, 20 (III, 1459); Buhârî, İstikraz, 20 (III, 88).
506. Buhârî, Cenâiz, 93 (II, 104).

"İnsanın ailesi, çocukları ve komşusu yüzünden uğradığı fitneyi; namaz kılmak, sadaka vermek ve iyilik etmek örter"[507] buyurarak, ailenin menfi etkisine dikkat çekmiştir.

Ailenin ister müsbet, isten menfi etkisi söz konusu olsun; Hz. Peygamber'e göre aile, kalıtımın dışındaki bazı noktalardan da insana etki eden bir çevre özelliğini taşımaktadır. Binaenaleyh, insan ailesi tarafından gerek kalıtım, gerekse diğer konularda etki edilebilen bir varlıktır. Bu yönüyle de insan müteessir bir varlıktır.

3.3.1.2. Sosyal Çevre

Sosyal çevrenin içine, akrabalar, komşular, mahalle çevresi vs. girmektedir[508]. Kısacası aile dışında bulunan ve kişinin beraber yaşadığı insanlar, insanın sosyal çevresini oluşturmaktadır. İnsan, gelişmesini sürdürürken, içinde bulunduğu toplumun diline, ahlâkına, kültürüne, dinine, sanatına, alışkanlıklarına, davranış şekillerine, gelenek ve göreneklerine, bunlara uygun duygu düşünce ve inançlarına, kısacası toplumsal norm ve değerlerine uymağa doğru yönlendirilir. Her toplum, bunları, eğitim ve öğretim, taklit ve telkinle fertlerine aktarır ve onlardan bu hususlara uymasını[509] bekler[510]. Zaten insan zaruri olarak toplum içinde yaşayan bir varlıktır[511]. O, tek başına değil, belli bir zaman ve yerde, birtakım sosyal ve kültürel geleneklerin

---

507. Buhârî, Zekât, 23 (II, 119).
508. Bk. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 39.
509. Bekr, *Felefetu't-Terbiye*, s. 140.
510. Yavuz, *a.g.e.*, s. 80.
511. Abdulaziz-Abdulmecid, *a.g.e.*, I, 11.

egemen olduğu bir ortamda yaşar. İnsan, fiziki çevresiyle olduğu gibi, toplumsal çevresi ile de sürekli bir etkileşim, karşılıklı alışveriş içindedir. Bunun tabiî sonucu olarak, insan davranışları üzerinde; ilişkide bulunduğu insanların, içinde yaşadığı toplumun ve bu toplumdaki gelenek ve göreneklerin etkisi olur[512].

Çevrenin etkisini, şuurlu ve şuursuz diye tasnif edebileceğimiz[513] gibi; müsbet ve menfi diye de değerlendirebiliriz.

Hz. Pegamber, insanlardan, kendilerine iyi arkadaşlar seçmelerini istemiş, arkadaşın insana hem müsbet, hem de menfi tesir yapabileceğine dikkat çekmiştir[514]. Bizim toplumumuzda da, "Söyle arkadaşını söyleyeyim kim olduğunu" diye ifade edilen atasözü[515], arkadaşın insana etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine Hz. Peygamber, insanları, dedelerinin inanıp söyleyegeldikleri şeyleri terketmeğe davet ederken[516]; Kur'ân da: "***Onlara (müşriklere), Allah'ın indirdiğine uyun denildiği zaman onlar, "Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız" dediler. Ya ataları birşey anlamamış doğruyu da bulamamış idiyseler?***" buyurmakla[517], alışılagelmiş inanç, örf ve adetlerin, dolayısıyla sosyal çevrenin, insanlar üzerinde ne derece etkili olduğunu ifade etmiştir.

---

512. Baymur, *a.g.e.*, s. 273; Sabri Akdeniz, *Eğitim Sosyolojisi*, İst., MÜİF Yay. 1990, s. 27.
513. Bayraklı, *a.g.e.*, s. 133.
514. Bk. Tirmizî, Zühd, 45 (IV, 509).
515. Çakmaklı, *a.g.e.*, s. 183.
516. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 5).
517. el-Bakara, 170.

Hz. Peygamber'in zaman zaman, dirilerin (veya hayatın[518]) fitnesinde Allah'a sığınması[519], gerek Kur'ân 'da[520] gerekse hadîslerde şeytanlaşmış (şeytanın yaptığı gibi insanlara menfi etki eden) insanlardan bahsedilmesi[521] ve ashabdan, onların şerrinden Alah'a sığınmaları istenmesi[522], çevrenin insana ne gibi etkilerde bulunabileceğini göstermesi ve insanın da bu etki altında kalabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Hatta o bir hadîsinde; "*Yakında (öyle fenalıklar meydana gelecek ki), bir müslümanın kendi dinini fitnelerden selâmete kaçırmak için; dağ başlarında gezdirip, yağmur sularının düştüğü yerlerde güdeceği davarları, en hayırlı malı olacaktır*"[523] buyurarak, insanın menfi etki altında kalmaktansa, bulunduğu toplumdan uzaklaşmasını istemiştir. Yine o, Ebu Zerr'den, toplumun menfi tesirini üzerine çekmemek için müslüman olduğunu izhar etmemesini isteyerek[524], toplumun menfi tesirinden kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır.

Hz. Ömer'in naklettiği şu olay da, insanların toplumdan nasıl etkilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir: "*Biz Kureyş topluluğu, kadınlar üzerinde hakimdik. Medine'ye Ensarın yanına geldiğimizde, bir de gördük ki onlar, kadınları erkeklerine galebe çalan bir kavim. Derken bizim kadınlarımız, Ensar kadınlarının huylarından almaya*

---

518. el-Aynî, *a.g.e.*, III, 5.
519. Bk. Buhârî, Daavât, 38 (VII, 159); Nesâî, İstiâze, 49 (VIII, 276).
520. Bk. Fussilet, 29; el-En'âm, 112.
521. Müslim, İmâret, 52 (III, 1476); Tirmizî, Menâkıb, 17 (V, 580).
522. Nesâî, İstiâze, 48 (VIII, 275).
523. Buhârî, Îmân, 12 (I, 10); İbn Mâce, Fiten,13 (II, 1317).
524. Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Asfiyâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî 1967, I, 158.

başladılar. Birgün ben karıma bağırdım, o da bana cevap verdi. Ben, onun bana cevap verip söz döndürmesinden hoşlanmadım ve onu azarladım. Bunun üzerine o şunları söyledi: "Benim sana karşı mırıldanmamı niçin çok görüyorsun? Vallahi Peygamber'in zevceleri bile ona karşı mırıldanıyorlar ve birisi o gün geceye kadar Peygamber'in yanına uğramıyor" dedi..."[525].

Hz. Peygamber, insanların müteessir yapılarını bildiği için, onların toplumdan menfi yönde değil de, müsbet yönde etkilenmelerini sağlamak üzere, insanları cemaate teşvik etmiştir. Zira, şimdilerde, "etkileşim halinde olan birden fazla insan anlamını taşıyan"[526] grup kelimesinin, Hz. Peygamber'in lisanında cemaat diye ifade edildiği kanaatindeyiz. Onun, cemaati rahmet, cemaatten ayrılığı ise azap olarak tavsif etmesinde[527], cemaatle kılınan namazın yalnız kılınan namazdan faziletli olduğunu bildirmesinde[528]; insanların birbirlerinden müsbet yönde etkilenmelerini sağlama gayesinin yattığı da söylenebilir. Zira grup, insan davranışlarında etki edebilen bir âmil durumundadır.

3.3.2. Manevî Çevre

Yukarıda da değindiğimiz gibi insanın manevî çevresi üzerinde fazla araştırma yapılmamıştır. Psikologlar, insan ruhunu hertürlü tesir yönleriyle incelemekte ama insan hayatındaki ilahî iradenin tesirlerine yer vermemektedirler.

---

525. Buhârî, Mezâlim, 25 (III, 104).
526. Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 200.
527. İbn Hanbel, IV, 278.
528. Bk. Buhârî, Ezan, 30 (I, 158); Müslim, Mesâcid, 245 (I, 449).

Bazen insanı, coğrafî, sosyolojik ve maddî faktörler açısından, bazen iktisadî açıdan, incelemişlerdir. Fakat ilâhî takdirin tesir mekanizması altında incelememişlerdir[529].

Halbuki Hz. Peygamber'e göre, insan üzerinde zahiri âmillerin etkisi olmakla beraber; ona etki eden manevî âmiller de vardır. Bu âmiller insanın manevî çevresini oluşturmaktadırlar.

Hz. Peygamber'e göre insanın manevî çevresini, ona devamlı menfi etkide bulunmak isteyen şeytanlar ve ona devamlı müsbet etkide bulunmak isteyen melekler oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber; "*İnsanoğluna, bir şeytanın dokunuşu (etkisi); bir de meleğin dokunuşu (etkisi) vardır. Şeytanın dokunması, kötülükle korkutma ve hakkı yalanlamaktır. Meleğin dokunması ise hayrı vadetmek ve hakkı doğrulamaktır. Her kim bunu (vicdanında) bulursa, Allah'tan olduğunu bilsin ve Allah'a hamdetsin. Öbürünü bulan da, şeytandan Allah'a sığınsın*"[530] buyurarak, insanın hem melek, hem de şeytan tarafından oluşturulan manevî bir çevrede bulunduğunu; bu çevreyi oluşturan meleklerin insanlara müsbet yönde etki etmek istediğini, şeytanların ise menfi yönde etki etmek istediklerini ifade etmektedir. Yine onun, insanların bir melek; bir de şeytan karîni olduğunu ifade etmesinde[531] de aynı anlam yatmaktadır.

529. Kutub, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, s. 37-38.
530. Tirmizî, Tefsîru Sûre, 2, 35 (V, 204).
531. Müslim, Münâfikîn, 69 (IV, 2168); İbn Hanbel, I, 385.

Bazen de onun, insanların meleklerden utanmasını istediğini görmekteyiz. Onun, "Melekler ayakları üzerinde yürüdükleri halde, sizin binerek gitmenizden haya etmiyor musunuz?" şeklindeki ifadesi; insanların devamlı meleklerin bulunduğu bir ortamda olduğunu, dolayısıyla hareketlerinde onları incitecek bir duruma düşmemeleri gerektiğini ifade ederek otokontrolü sağlamayı hedeflemektedir. Onun bu şekildeki hadîsleriyle, insanların davranışlarında bir melek unsurunu da göz önünde bulundurmalarını ve hareketlerini ona göre ayarlamalarını istemektedir ki, bu da insan davranışlarında etkili olan bir faktördür. Hz. Peygamber'in, yatağına yattığı zaman Kur'ân'dan bir sûre okuyanı meleklerin koruyacağını söylemesi[532]; meleklerin bazı durumlarda kanatlarını insanlar üzerine gerip onları koruduklarını söylemesi[533]; bazı durumlarda meleklerin insanlardan uzaklaştığını belirtmesi[534]; bazı durumlarda, Allah'ın insanlara melek göndermesinden bahsetmesi[535] ve meleklerin insanlara yardımını ifade etmesi[536], her ne kadar gözleriyle görmeseler de, insanların bir melek çevresi içinde bulunduğunu göstermektedir.

Binaenaleyh, meleklerin insan davranışlarındaki etkisi iki türlüdür. Ya melekler insanlara bir takım hususlarda direkt etki ederler -ki insanları iyiliğe teşvik etmeleri ve Allah'ın onlar vasıtasıyla insanlara yardım etmesi bu türdendir-; Ya da insanlar, kendilerini meleklerle çevrili manevî bir çevre

532. İbn Hanbel, IV, 125.

533. Meselâ bk. İbn Mâce, Mukaddime, 17 (I, 81).

534. Meselâ bk. Tirmizî, Birr, 46 (IV, 307).

535. Meselâ bk. Mâlik, 'Ayn, 5 (II, 940).

536. Bk. Buhârî, Meğâzî, 11 (V, 13-14).

içinde hissederek, hareketlerinde ölçülü olurlar. Dolaylı olarak onların manevî etkisi altında kalırlar.

İnsanı çevreleyen manevî âmillerden bir diğeri ise şeytanlardır. şeytana, insanları saptırmak için izin verilmiştir. Onun görevi budur[537]. Hem Kur'ân'da[538], hem de hadîslerde insanlar şeytana karşı uyarılmışlardır.

Hz. Peygamber, şeytanın, insanın her haline etkide bulunabileceğini, onun damarlarına nufuz edebileceğini[539], besmele çekilmediği takdirde, zevcî münasebette insana müşareket edebileceğini[540], insanın bilgi elde etme vasıtalarını etkileyebileceğini meselâ onun kulağını tıkayabileceğini[541], onun insanların kalbine menfi düşünceler atabileceğini[542], insanlara yanlış bilgiler aktarabileceğini[543], şeytanın isteklerine uygun hareket edilince bundan memnun kalacağını[544] ama onun isteklerine muhalif davranılınca buna üzüleceğini[545] belirtmektedir.

Bütün bu hadîslerde de, şeytanın insan için olumsuz bir manevî çevre olma özelliğini taşıdığını görülmektedir. Şeytanın bu menfi tesiri ise, insana direkt olarak bazı iğvalar

---

537. Bk. el-Hicr, 39-42.

538. Mesela bk. el-Hicr, 17-32; el-Furkân, 29; el-Kehf, 50; en-Nahl, 98; el-Hacc, 3; en-Nur, 21; el-A'râf, 20, 22, 27; Yusuf, 5; el-Enfâl, 11; el-İsrâ, 53; el-Bakara, 34; el-Meryem, 44; es-Sebe, 20; el-En'âm, 142.

539. Bk. Buhârî, İ'tikaf, 8 (II, 257); Buhârî, Ahkâm, 21 (VIII, 114); Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 93).

540. Bk. Buhârî, Vudû'', 8 (I, 44).

541. Meselâ bk. Buhârî, Teheccüd, 13 (II, 47).

542. Bk. İbn Mâce, İkâmetu's-Salât, 135 (I, 384); İbn Mâce, Tahâret, 48 (I, 146); Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 94); Ebû Dâvud, Salât, 93 (I, 235); Ebû Dâvud, Salât, 18 (I, 180); İbn Hanbel, II, 439.

543. Bk. Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11 (IV, 94).

544. Bk. Buhârî, Edeb, 128 (VII, 125); İbn Hanbel, II, 265.

545. Bk. Müslim, Îmân, 133 (I, 87).

vermesi şeklinde olabildiği gibi, meselâ erkekler için kadınları kullanmak gibi dolaylı da olabilmektedir. Şekli ve metodu nasıl olursa olsun, neticede şeytan, insanlar için menfi tesirde bulunabilen manevî çevreye ait bir varlıktır. Binâenaleyh, insanların üzerinde sadece maddî çevrenin değil, manevî çevrenin de etkisi vardır. İnsanlar bu iki tür çevreden de etkilenmeleri bakımından müteessir varlıklardır.

SONUÇ

Hz. Peygamber, başarılı bir muallimdir. Bu başarıda, onun bu faaliyeti sadece beşeriyetiyle yapmamasının ve İlâhî yönden de desteklenmesinin payı çok olmakla beraber; insanın maddî ve manevî yapısını iyi bilmesinin de etkisi büyüktür. Binaenaleyh, insanın yapısının iyi bilinmesi eğitimi müsbet yönde etkilemek-tedir.

Hz. Peygamber'e göre insan, ruh ve bedenden mürekkep bir canlıdır. Bu terkiple birlikte insanda, kalp, akıl, nefs gibi latifeler de mevcuttur. Bu latifelere insanın manevî koordinatları da denilebilir. Tabiatı itibariyle bu yapıda olan insanların bilgi elde etme yolları da sadece beş duyu organıyla sınırlı değildir. Manevî bir takım yollarla da insanlar, bilgi elde edebilmek-tedirler. Binaenaleyh Hz. Peygamber'e göre insanların bilgi elde etme yolları, maddî ve manevî kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

İnsanlar bu maddî ve manevî terkibleri sayesindedir ki, birtakım ortak özelliklere sahiptirler. İnsanların bu ortak yapıla-rından kaynaklanan özelliklerine fıtrî özellikler denilebilir.

Genel olarak bütün insanlar bu özellikleri taşımalarının yanında, onların birbirlerinden farklı özellikleri de vardır. Meselâ insanlar, cinsiyet açısından erkek ve kadın cinsi diye iki farklı gruba ayrılırlar. Bu iki farklı cins, cinsî özellikleri bakımından hemcinslerinin aynı, ama diğer cinsten farklı özelliklere sahiptir-ler. Yine insanlar hayat devreleri itibariyle farklı gruplara ayrılırlar. Bir gruba ait olan bir özellik, o

gruptaki bütün fertlerde mevcut olmasına karşın, diğer gruptaki hiçbir fertte bulunmaya-bilir.

Bütün bunların yanında insanların bir de kendilerine has ferdî özellikleri vardır. Bu özellikler ise, aynı gruba mensup olsalar dahi, fertler arasında farklılık göstermektedir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'e göre insanlar, insan olmaları açısından bir takım müşterek özelliklere sahiptirler. Aynı cinsiyete veya aynı yaş grubuna dahil olmaları açısından da en azından grup içindeki fertler arasında birtakım ortak özelliklere sahiptirler. Ama ferdî özellikleri bakımından aynı gruba da dahil olsalar, nev-i şahsına münhasır birtakım özellikler taşımaktadırlar.

Öyleyse, ta'limin yönelik olduğu insanlar, muallim tarafın-dan umumî olarak, grup olarak ve ferdî olarak ne kadar iyi tanınırlar ve bu tanınmaya parelel olarak, ne kadar kendi özellik-lerine uygun ta'lime tabi tutulurlarsa, ta'limin gayesine ulaşma başarısı da o kadar yüksek olur. İşte Hz. Peygamber'in muallim olarak başarılı olmasının espirisi, onun ilâhî destek ve nebevî kabiliyet sayesinde, insanı iyi tanıyıp, -tabiri caizse- nabıza göre şerbet vermesinde yatmaktadır.

Binaenaleyh, günümüz eğitim ve öğretimcilerinin, insan hakkında müsbet bilimlerin verdikleri neticelerle yetinmeyip, ilâhî kaynakların insan hakkında verdikleri bilgilere de öncelikle başvurmaları gerekmektedir. Çünkü müsbet bilimlerin insanın manevî yönüyle ilgili olarak verdikleri bilgiler; gözlem, anket gibi her zaman ve her yerde, devamlı geçerli ve güvenilir sonuç veremeyebilen metodlara dayanmaktadır. Halbuki bizim inancı-mıza göre insanı Allah

yaratmıştır ve onu en iyi de O bilir. Dolayısıyla, O'nun insan hakkında verdiği bilgilerde en ufak bir yanılgı söz konusu olamaz. Bir şeyi en iyi yaratanı bilir.

Araştırmamızda müşahede ettiğimiz hususlardan biri de şudur: Müsbet bilimin insan hakkında verdiği doğru sonuçlarla, ilâhî kaynakların verdiği bilgiler arasında bir zıtlık değil, bir uygunluk vardır. Arada zıtmış gibi görünen bir durum söz konusuysa, ya ilâhî kaynağın verdiği espiri tam anlaşılama-mıştır, ya da müsbet bilimin verdiği sonuç doğru değildir.

Bunun yanında İslamî ilimlerde de insan mefhumunun devamlı göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira İslâm diniyle, insan fıtratı arasında tam bir uyum söz konusudur. İnsana fıtratına rağmen hiçbir dinî hükümden bahsedilemez. Zira dindeki herşey insan fıtratına uygun ve hatta insan fıtratını koruyup geliştirmeye yöneliktir. Binaenaleyh herhangi bir hususta, dinî bir hüküm ile, insan fıtratı arasında bir uyuşmazlık var ise, orada muhakkak bir yanlış yapılmıştır. Ya dinî olduğu ileri sürülen hükmün istinbatında bir yanlışlık yapılmıştır, ya da fıtrî olduğu ifade edilen özelliğin fıtrî olduğu konusunda bir yanlışlık yapılmıştır.

Bu konuda son olarak şunu da belirtmemiz gerekir ki, in-san konusu çeşitli bilim dalları açısından araştırılmalı, insanın sahip olduğu bütün fıtrî özellikler ortaya çıkarılmalı ve insanla, insanı ilgilendiren herşey arasında fıtrî bir münasebet kurulma-lıdır.

KAYNAKLAR

Abduh, İsa-Yahya, Ahmed İsmail, *Hakîkatü'l-İnsân,* Kâhire, Dâru'l-Meârif, c. I-III.

Abdulaziz, Salih-Abdulmecid, Abdulaziz, *et-Terbiye ve Turu ku't Tedrîs,* Kâhire, Dâru'l-Meârif, c. I-II.

Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1982.

Abdulhâlık, Abdulğanî, *Hucciyyetu's-Sünne,* Dâru'l-Vefa 1993.

al-Ahanî, Ahmed Fuad, "*al-Kindî*", A History of Muslim Philosophy (Ed. M. M. Sharif, iesbaden, 1963, c. I.

el-Acîlî, Süleyman b. Ömer, *el-Futhâtu'l-İlâhiyye bi-Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dekâiki'l-Hafiyye,* İstanbul,

Kahraman Yayınları, c. I-IV.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Amma İştehere mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs,* Tl: Ahmed el-Kalaş, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1983, c. I-II.

Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı,* Çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları 1992.

Ahmed, Sa'd Mersî, *Fî Terbiyeti'l-İnsân,* Kâhire, Âlemu'l-Kütüb 1965.

Akkaya, Nejla, "*İslâm Hukukunda Kadının Siyâsi Hakları*", İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991).

Akdemir, Salih, "*Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın*", İslâmî Araştırmalar, c. V. No. 4. (Ekim 1991).

Akdeniz, Sabri, *Eğitim Sosyolojisi,* İstanbul, M.Ü.İ.F. Yayınları 1990.

el-Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsân fi'l-Kur'ân,* Kâhire, Dâru Nahdati Mısr.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan Ğayb İlişkisi,* İstanbul, Şûle Yayınları 1993.

Alkan, Türker, *Kadın-Erkek Eşitsizliği Sorunu,* Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları 1981.

Altıntaş, Hayrani, *İnsan ve Psikoloji,* Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları 1989.

el-Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-c.

Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın,* İstanbul, 1994.

Arvasi, Ahmed, *İnsan ve İnsan Ötesi,* İstanbul, Burak Yayınevi 1988.

———, *Kendini Arayan İnsan,* Ankara, Akçağ Yayınları 1972.

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* İstanbul, Matbaai Bahriye 1305, c. I-IV.

el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb,* Haydarabad, Matbaatu Mescidi Dâireti'l Meârif 1326, c. I-II.

———, *Takrîbu't-Tehzîb,* Th: Abdulvehhâb Abdullatif, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife 1975, c. I-II.

———, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-İmam Ebi Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî,* Beyrut, Dâru İhyâi't Turâsi'l-Arabî, c. I-III.

Aşur, M. *Cinler Alemi,* Çev. Naim Erdoğan, İstanbul, Pamuk Yayınları.

ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü,.* İstanbul, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1988.

Ateş, Ali Osman, "*Günümüzdeki Hadislerin Değerlendirilmesinde Göz Önüne Alınması Gereken Bazı Hususlar ve Hadîsin Geleceği İle İlgili Bazı Düşünceler*", Hadisin Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, Samsun,

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ve Samsun İlim Yayma Vakfı 1993.

Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan,* İstanbul, Dergâh Yayınları 1979.

———, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri,* İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat 1988-1991.

———, "İslâmın Kadına Getirdiği Haklar", *İslâmî Araştırmalar,* c. V, No. 4 (Ekim 1991).

———, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli,* Ankara, Kılıç Kitabevi, Atîk, Abdulaziz, *İlmu'l-Meânî,* Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l Arabiyye 1984.

el-Attas, Mahmud el-Nagib, "*Preliminary Thoughts on The Nature of Knoledge And The Definition And Aims of Education*", Aims and Objectives of Education içinde. Cidde, Abdulaziz Üniversitesi Yayınları 1979.

Avvâme, Muhammed, *İmamların Fıkhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü,* Çev. Mehmed H. Kırbaşoğlu, İstanbul, Kayıhan Yayınları 1980.

Aydınlı, Abdullah, *Hadîs ıstılahları Sözlüğü,* İstanbul, Timaş 1987.

———, "*Hadislerin Değerlendirilmesi*" Diyanet Dergisi, c. I, No. 3 (1985).

———, "*Ceninin Gelişimi 40 Günde Tamamlanır*", Sağlığınız Dergisi, Haziran 1997.

el-'Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Ayıntâbî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru'l

Fikr, I-V cüz (c. I-II).

el-Azîm Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye 1990, c. I-VII.

Babuna, Cevat, *"Kürtaj Cinayettir"*, Sağlığınız, Aralık 1996.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul, İnkilap Kitabevi 1985.

Bayraklı, Bayraktar, *İslâm'da Eğitim*, İstanbul, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1989.

Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemâili*, İstanbul, Seha Neşriyat 1990.

Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1984.

Bekr, Abdulcevâd es-Seyyid, *Felsefetu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye fi'l-Hadîsi's-Şerif*, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Beşer, Faruk, *"İslâm Açısından Ceninin Yaratılış Safhaları ve Kürtaj"*, Sağlığınız Dergisi, Haziran 1997.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu'abu'l-Îmân*, Th: Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd, Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye 1990.

Bilgin, Beyzâ, *İslâm ve Çocuk*, Ankara, D.İ.B. Yayınları 1991.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi 1967.

———, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, Bilmen Yayınevi 1985, c. I-VI.

Bolay, S. Hayri. *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Bucaille, Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir*, Çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları 1988.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, c. I-VIII.

Bulaç, Ali, *"Mekâsidu'ş-Şerîa Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu"*, İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991).

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yayınları 1988, c. I-VIII.

———, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, İstanbul, Türdav 1982.

———, "*Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber*", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul, İSAV 1989.

Carrel, Aleis, *İnsan Denen Meçhul*, Çev. Refik Özdek, İstanbul, Yağmur Yayınları 1983.

Carullah, Musa, *Hatun*, Ankara, Kitâbiyât, 1999.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân-ı Kerîme Göre Cin-Şeytan*, Konya, İstişare Yayınları 1989.

———, *Kur'ân-ı Kerîme Göre Melekler*, Konya, İstişare Yayınları 1989.

Cebr, Muhammed Selâme, *Hakîkatu'l-İnsan*, Kâhire, Dâru'l-Buhusi'l-İlmiyye 1980.

el-Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Ts: Cemaatun Mine'l-Ülemâ, (Basım yeri ve tarihi yok).

el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-Îcâz fî İlmi'l-Meânî*, Ts: Muhammed Abduh, Tl: Muhammed Reşid Rıza, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1988.

Çağıl, Ziya Talat, *Çocuk ve Genç Ruhu*, İstanbul, Resimli Ay Matbaası 1939.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Usûlü*, İstanbul, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1991.

———, "*İslâmî Yapılanmada Sünnet*", Hadisin Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ve Samsun İlim Yayma Vakfı 1993.

———, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları 1985.

———, "*Sünnete Yönelik Tartışmalar*", Bilgi ve Hikmet, No. 6 (Bahar/1994).

Çakın, Kamil, *"Kadınlar İle İlgili Bii Hadis ve Değerlendirilmesi"*, Dinî Araştırmalar, Mayıs 1998.

Çakmaklı, Kemal, *Aileler İçin Sosyal Hizmet,* İstanbul, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları 1991.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm,* İstanbul, eb Ofset 1985, c. I-III.

Çaplı, Orhan. *İnsanın İç Dünyası,* Ankara, Bilgi Yayınevi 1992.

———, *Çocukların Gençlerin Eğitimi,* Ankara, San Matbaası 1970.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî. *Sünen,* Th: Fevvâz Ahmed ve Hâlid es-Seb', Beyrut, Dâru'l Kitâbi'l-Arabî 1978.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* İstanbul, Sönmez Yayınları 1973.

De Behauvoır, Simone, *Yaşlılık,* Çev. Osman Canberk-Eray Canberk, İstanbul, Milliyet Yayınları 1970.

Dıraz, Abdullah, *İslâmın İnsana Verdiği Değer,* Çev. Nureddin Demir, İstanbul, Kayıhan Yayınevi 1983.

ed-Dihlevî, Abdulhak. *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs,* Tl: Selman el-Huseynî en-Nedvî, Lübnan, Dâru'l-Beşâiri'l İslâmiyye 1986.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-Bâliğa,* Kâhire, Dâru't-Turas, c. I-II.

Dikmen, Mehmed, *İslâmda Kadın Hakları*, İstanbul, Cihan Yayınları 1983.

Dreistadt, Roy, "*Rüya Görerek Başarıya Ulaşın*", Bilim ve Teknik, No. 57 (Ağustos 1972).

Ebu'l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, *Felsefetu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Medine, Mektebetü İbrahim el Halebî 1988.

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsâ el-Huseynî el-Kûfî, *el-Külliyât Mu'cemun min Mustalahâti ve'l-Furuki'l-Luğavi*, Th: Adnan Derviş ve Muhammed Mudarî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1992.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Th: Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye 1988, c. I-II.

Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l Muhaddisûn*, Mısr, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

el-Efğanî, Sa'îd, *Âişe ve's-Siyâse*, Dâru'l-Fikr 1971.

Egemen, Bedi Ziya, *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1965.

Ekşi, Aysel, *Çocuk, Genç, Ana Babalar*, İstanbul, Bilgi Yayınları 1990.

Elias, Elias A.-Elias, Ed. E. *Modern Dictionary (English Arabic)*, Cairo, Elias Modern Press.

Eren, Hasan ve Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talat Tekin, Hamza Zülfikar, *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları 1988, c. I-II.

Ersöz, Ahmed, *Ruh Dosyası*, İzmir, Nil Yayınları 1988.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları 1987.

———, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. Alpaslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Fecr Yayınları 1990.

el-Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza, *Şerhu İsagoci (Ahmed Efendinin Haşiyesiyle birlikte)*, Basım yere ve tarihi yok.

Ferec, es-Seyyid Ahmed, *Mekâl fi'l-İnsân ve't-Tevhîd.*, Dâru'l-Vefâ 1993.

Fidan, Nureddin- Erden, Münire, *Eğitim Bilimine Giriş,* Ankara, Repa Eğitim Yayınları.

Fle, Antony, "*İmmortality*", The Ancyclopedia of Philosophy, (Ed. Paul Edars), New York, Macmillan Publishing Co. London, Collier Macmillan Publishers 1967, c. III.

Foerster, F. "*Terbiyede İmanın Rolü*", Niçin Allah'a İnanıyoruz'un içinde, Hisar Yayınevi, c. II.

———, *İyi İnsan İyi İş Adamı,* İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları 1959.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu Mîzâni'l-Amel,* Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1983.

———, *Tehâfütü'l-Felâsife,* Th: Süleyman Dünya, Mısır, Dâru'l-Meârif 1966.

———, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* Dâru Sâdır 1322, c. I-II.

———, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık,* Ts: Muhammed Bedruddin en-Na'sânî, Beyrut, Daru'n-Nahdati'l Hadîse.

———, *İhyâu Ulûmiddin,* Kâhire, Dâru İhyâi'l-Küttübi'l Arabiyye, c. I-IV.

Gehlen, Arnold, *İnsan,* Çev. Bedia Akarsu ve Hüseyin Batuhan, İstanbul, 1954.

Göka, Erol, "*İnsan Doğası*",Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul, Risâle Yayınları 1990, c. I-IV.

———, "*Hâfıza*", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul, Risâle Yayınları 1990, c. I-IV.

Gölebez, Mehmet, *Kadın Dünyası.* Ankara, Kalite Matbaası.

Güler, İlhâmi, "*Kur'anda Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*", İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991).

Gündüz, İrfan, "*Tasavvuf ve İnsan*", Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf'un içinde, İstanbul, Seha Neşriyat 1994.

el-Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Dırâsatun Usûliyyetün fi's-Sünneti'n-Nebeviyye,* el-Mansûre, Dâru'l-Vefâ 1991.

Halid b. Abdirrahman, *Vucûdu'd-Da'veti ile'l-Kitâbi ve's-Sünne bi-Fehmi Selefi'l-Ümme ve Minhâcu Cemâati't-Teblîğ fi Zalik.* Kâhire, Dâru Sâbit 1990.

Hamidullah, Muhammed, *İslâma Giriş,* Çev. Kemal Kuşcu, Ankara, Nur Yayınları.

Hamîs, Medîha, *el-Mer'etü ve'ş-Şerâi'u's-Semâviyye,* Kâhire, Mektebetü Zehra.

Hâşim, Ahmed Ömer, *Kavâidu Usûli'l-Hadîs,* Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1984.

el-Hatîb, Muhammed 'Accâc, *el-Muhtasaru'l-Vecîz fi Usûli'l-Hadîs,* Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1991.

———, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn,* Kâhire, Mektebetü Vehbe 1988.

Hatiboğlu, Haydar, *Sünenü İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi,* İstanbul, Kahraman Yayınları 1982, c. I-X.

Hatiboğlu, Mehmed Said, "*İslâmın Kadına Bakışı*", İslâmî Araştırmalar, c. V. No. 4 (Ekim 1991).

Horney, Karen, *Kadın Psikolojisi,* Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi 1993.

Hökelekli, Hayati, *"Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı"*, Hz. Muhammed ve Gençlik'in içerisinde, TDV Yayınları, Ankara, 1995.

———, *"Fıtrat"*, TDVİA, İstanbul, 1996, XIII,47.

İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiyy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl,* Dâru'l-Fikr 1988, c. I-VIII.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *Mu'cemu Mekâyîsilluğa,* Th: Abdusselâm Mahmud Harun, Kâhire, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi 1972, c. I VI.

İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr,

İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınları 1992, c. I-VI.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, Th: Muhammed Şerif Sükr, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Ulûm 1991.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I IV.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, c. I-II.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim b. Manzur el-İfrikî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru's Sadr.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Th: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, Dâru'l Ma'rife, c. I-IV.

İbnu'l-Esir, Mecduddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Eser*, Th: Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed Tannahî, İran, Mektebetü İsmailiyyan 1347, c. I-V.

İbrahim Mustafa ve Ahmed Hasan Zeyyat, Hâmid Abdulkâdir, Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İstanbul, Çağrı Yayınları 1989, c. I-II.

İnan, Akif, "Tasavvufî İrşad ve Eğitim", Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf'un içinde, İstanbul, Sehâ Neşriyat 1994.

el-İsbehânî, Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1967, c. I.

el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Th: Mahmud Seyyid Kilânî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.

———, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saadeteyn*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis 1988.

İzbul, Yalçın, "*Hayvanlar Arası Bildirişme*", Bilim ve Teknik, No. 120 (Kasım 1977).

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat.

İzzuddin, Kemal, *el-Hadîsu'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf mine'l-Vicheti'l-Belâğa*, Kahire, Dâru İkra' 1984.

Long, Michael E. "*Hayvanlarda Yön Bulma*",Çev. Kuyas Örs, Bilim ve Teknik, No. 330 (Mayıs 1995).

Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Yaşayan Arapça*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları 1987.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, Evrim Yayınları 1988.

Kandemir, Yaşar, "*Hanımlarının Dilinden Hz. Peygamber*", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul, İSAV 1989.

el-Kannûcî, Muhammed Sıddık Hasan Han el-Buhârî, *Husnu'l-Usve bi-mâ Sebete Minallahi ve Resûlihi fi'n-Nisve*, Th: Mustafa Sa'id el-Hinnu ve Muhyiddin Mistû, Müessesetü'r-Risâle.

Karaman, Hayreddin, *İslâmda Kadın ve Aile*, İstanbul, Ensar Neşriyat 1994.

———, "*Kadının Şahitliği Örtünmesi ve Kamu Görevi*", İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991).

el-Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Kayseri, Rey Yayıncılık.

el-Kâsımî, Muhammed Cemaluddin, *Kavâ'idu't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi 1971.

Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, İstanbul, Nehir Yayınları 1991.

———, *"Hangi Evrede Olursa Olsun İnsanı Hayatta Tutmak Esastır"*, Sağlığınız Dergisi, Haziran 1997.

Kınalızade Ali b. Emrullah, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248 h.(Taş baskı).

Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, Fecr Yayınları 1993.

———, *"Gelenekselcilik ve Yenilikçilik Arasında Sünnet"*, Bilgi ve Hikmet, No. 7 (1994).

-------, *"Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler"*, İslâmî Araştırmalar, c. V, No. 4 (Ekim 1991).

el-Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf, *el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî (el-Kevşkibu'd-Derşri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî)*, Beyrut, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî 1981.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1988.

———, *Hadis Istılahları*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1980.

Konyalı Mehmed Vehbi, *Hulâsâtu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul, Üçdal Neşriyat 1966, c. I-VI.

Köten, Akif, *"Asr-ı Saadette Mizah"*, Bütün Yönleriyle Asr-I Saadette İslâm'ın içinde, İstanbul, Beyan Yayınları 1994, c. IV.

Kurtkan, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları 1972.

Kutub, Muhammed, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, Çev. Ali Özek, İstanbul, Hisar Yayınları 1975.

———, *İslâma Göre İnsan Psikolojisi*, Çev. Akif Nuri, Hicret Yayınları, 3.b.

———, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, Çev. Kemal Sandıkçı ve M. Akif Aydın.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Kâhire, Dâru'ş-Şurûk 1980, c.I-VI.

Kuzgun, Şaban, *"Hanif"*, TDVİA, İstanbul, 1997.

Mahcûb, Abbas, *Usûlu'l-Fikri't-Terbevî fi'l-İslâm,* Beyrut, Dâru'bnu Kesîr 1987.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta,* Tl: Muhammed Fuad Abdulbâki, Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, c. I-II.

Masson, Michele, "*Hayvanlar da Okula Gidiyor*" Bilim ve Teknik, No. 116 (Temmuz 1977).

el-Matrûdî, Abdurranman b. İbrahim, *el-İnsân Vucuduhu ve Hilâfetuhu fi'l-Ard fi Da'veti'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Kahire, Mektebetü Vehbe 1990.

Mazhar Osman, *Akıl Hastalıkları,* İstanbul, Kader Matbaası 1935.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi,* İstanbul, Remzi Kitabevi 1988.

Michael E. Marmura, "*Soul*", The Ancyclopedia of Religion, (Ed. Mircea Eliade), NewYork, Macmillan Publishing Company, London, Collier Macmillan Publishers 1987, c. III.

el-Mizzî, Cemaluddin Ebu'l-Haccac Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmai'r-Ricâl,* Th: Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1985.

Morinoni, Gul-Abel, "*Kuşların Hiç de Kuş Beyinli Olmadıkları Anlaşıldı*", Bilim ve Teknik, c. VI, No. 309 (Ağustos 1993).

Morrison, A. Cressy. *İnsan Kâinat ve Ötesi,* Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Nesil Yayınları 1986.

el-Mubârekfûrî, Ebu'l-'Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî,* Ts: Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-Fikr, c. I.

el-Munâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr,* Mısr, Matbaatu Mustafa Muhammed 1938, c. I-II.

Mutahhari, Murtaza, *İnsan-ı Kâmil,* Çev. Şehmus Okur, İstanbul, Akademi Yayınları 1989.

———, *Kadın,* Çev. İsmail Derya, İstanbul, Akademi Yayınları 1991.

———, *Fıtrat,* Çev. Cafer Kırım, Akademi Yayınları 1992.

———, *Gaybî Yardımlar,* Çev. Fuat Alaybeyoğlu, İstanbul, Seçkin Yayıncılık 1987.

el-Muttakî el- Hindî, Alauddin Ali el-Muttakî b. Husami'd-Din el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl.* Ts. ve Th: Bekri Hayani ve Safvet Saka, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1989, c. I-VIII.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuraşî en Neysâbûrî, *Sahih,* İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, c. I-IV.

Necatî, Muhammed Osman, *el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefs,* Kahire, Dâru'ş-Şurûk 1989.

en-Necîhî, Muhammed Lebîb, *Fi'l-Fikri't-Terbevî,* Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye 1981.

Nedvî, Seyyid Süleyman, *Hz. Muhammed Hakkında Konferanslar,* Çev. Osman Keskioğlu, D.İ.B. Yayınları.

en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali, *Sünen (Suyûtî Şerhi ve Sindî Hâşiyesiyle birlikte)*, Th: Abdulfettah Ebu Ğudde, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l- İslâmiyye 1988.

Nesefî, Azuziddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil,* Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Dergâh Yayınları 1990.

en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyyâ b. Şerrefiddin eş-Şâfi'î, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî,* Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye 1990.

———, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n- Nezîr,* Tl: Abdullah Ömer el-Bârudî, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1986.

Noak Christian, "*Bu Günün Delphi Kâhinleri*", Bilim ve Teknik, No. 328 (Mart 1995).

Nuh, es-Seyyid Muhammed, *Menhecü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a fi Kaziyyeti't-Tağyîr bi-Cânibeyhi't-Terbevî ve'd-Da'avî,* Dâru'l-Vefâ 1991.

Nurbaki, Haluk, *İnsan Bilinmezi,* İstanbul, Hilâl Yayınları.

O'conner, D. İ., *"Substance and Attribute"*, Ne York, The Ancyclopedia Publishing Co., London, Collier Macmillan Publishers 1967.

Onions, c. T. (Ed) ith G. S. Friedrichsen and R. Burcfield, *The Oxford Dictionary of English Etymology,* Oford, 1979.

Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, Ankara, İMGE Kitabevi Yayınları, 1995.

Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed.* Konya, Esra Yayınları 1991.

Özdenören, Alaeddin, *İnsan ve İslâm,* İstanbul, Beyân Yayınları 1984.

Özek, Ali ve Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân-I Kerim ve Açıklamalı Meali,* Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1993.

Özgü, Halis, *Evlilik Psikolojisi,* İstanbul, Özgü Yayınları.

———, *Genç Erkek Psikolojisi,* İstanbul, Özgü Yayınevi 1973.

———, *İnsanlar ve Maskeler,* İstanbul, Özgü Yayınları.

Öztürk, Hüseyn, *"Düşünce"*, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul, Risâle Yayınları 1990, c. I-IV.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlâna ve İnsan,* İstanbul, Yeni Boyut 1992.

———, *Din ve Fıtrat*, İstanbul, Yeni Boyut 1990.

Parladır, Selahattin, *"Asr-ı Saadette Eğitim"*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm'ın içinde, İstanbul, Beyân Yayınları 1994, c. IV.

Polat, Selahattin, *"Zayıf Hadîslerle Amel"*, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1984.

Adir, c. A., *Philosophy and Science in The İslamic orld*, London and Ne York, 1988.

er-Râmehurmûzî, Ebu'l-Hasan b. Abdirrahman, *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs el-Merviyyeti ani'n-Nebi*, Tl:Ahmed Abdulfettah, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1988.

er-Râzi, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye 1990, c. I-II.

Reşid Rıza b. Muhammed el-Huseynî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehir bi-Tefsiri'l-Menâr*, Kâhire, Dâru'l-Menâr 1961.

Rüşdî, Yasin, *et-Terbiye fi'l-İslâm*, Kâhire, Nahdatu Mısr. es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *İslâmda Evlilik Aile Mutluluğu*, Çev. Nihat Yatkın, İstanbul, Ravza Yayınları.

———, *en-Nübevve ve'l-Enbiyâ Dirâsetün Tafsîliyye li- Hayâti'r-Rusul ve Da'vetihim ve Eserihim fî Tefyîri Mefâhimi'l-Beşer*. Dımeşk, Mektebetü'l-Gazâlî 1985.

Saeed Sheikh, "*al-Ghazâlî: Mysticism*", A History of Muslim Philosophy, (Ed. M. M. Sharif), iesbaden, 1963, c. I.

es-San'ânî, Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannaf*, Th: Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1972.

Sandıkçı, Kemal, "*İnsanın Yaratılışı*", Sağlığınız Dergisi, Haziran 1997.

Sandström, c. I. *Çocuk ve Gençlik Psikolojisi*, Çev. Refia Şemin, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yayınları 1971.

Savaş, Rıza, "*Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm'ın içinde, İstanbul, Beyân ayınları 1994, c. IV.

———, *Hz.Muhammed Devrinde Kadın*, İstanbul, Ravza Yayınları.

Scharz, Osald, *Cinsiyet Psikolojisi*, Çev. Halis Özgü, İstanbul, Özgü Yayınevi 1971.

Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1990.

Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları 1990.

Siyavuşgil, Sabri Esat, *Psikoloji ve Terbiye Bahisleri*, İstanbul, Burhaneddin Matbaası 1940.

Sofuoğlu, Mehmed, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul, Ötüken Yayınları 1987.

Songar, Ayhan, *Psikiyatri*, İstanbul, Gül Matbaası 1971.

———, *Çeşitleme*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat 1981.

Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1991.

es-Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedrîbu'r-Râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Th: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî 1989, c. I-II.

———, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Mısır, Abdulhamid Ahmed Hanefi, c. I-II.

———, *Müntehe'l-Âmâl fî şerhi Hadîsi İnnema'l-A'mâl*, Th: Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1986.

eş-Şâfi'î, Muhammed İdris, *er-Risâle*, Th: Muhammed Seyyid Kilâbî, İstanbul, Kültür Yayınları 1985.

Şahin, Hasan, "*İnsan-Din İlişkisi*", Kayseri, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi No. 1 (1983).

eş-Şakirî, Muhammed Abdusselâm Hıdr, *es-Sünnetü ve'l-Mübtediştu'l-Müte'allikatu bi'l-Ezkâr ve's-Salavât*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1988.

eş-Şâtıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I-IV.

Şeriati, Ali, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çev. Fatih Selim, İstanbul, Düşünce Yayınları 1980.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't Tefsîr*, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî 1964, c. I-V.

eş-Şiblî, Bedruddin Ebû Abdillah Ömer b. Abdillah, *Ekâmu'l- Mercân fî Acâibi ve Ğarâibi'l-Cân*, Beyrut, el Mektebetü'l-Asriyye 1990.

eş-Şirbînî, el-Hatîb. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Müsemmâ bi-es-Sirâcu'l-Münîr,* Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I-IV.

Tabbâre, Afif Abdulfettah, *Ma'a'l-Enbiyâ fî'l-Kur'ân,* Lübnan, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5.b.

et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu's- Sağîr,* Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1983, c. I-II.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Beyrut, Dâru'l-Ma'rife 1978.

Tahhân, Mahmud, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs,* Riyad, Mektebetü'l-Meârif 1985.

et-Tahânevî, Muhammed Ali el-Fârûkî, *Keşâşfu Istılahâti'l-Fünûn,* Ts: Muhammed Vecih, Abdul Hâk, Ğulam Kâdir, Tahran, Mektebetü Hıyam 1947, c. I-II.

et-Tahânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usûl-i Hadîs,* Th: Abdulfettah Ebu Ğudde, Çev. İbrahim Canan, İzmir Töv Yayınları 1982.

Tales, Muhammed Es'ad, *et-Terbiyetü ve't-Ta'lîm fî'l-İslâm,* Beyrut, Dâru'l-İlm 1957.

Tan, Üner, "*Hayvanlar da Konuşabilir*", Bilim ve Teknik No. 315 (Şubat 1994).

Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'ati'l-Ulûm,* Th: Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Kâhire, Dâru'l-Kütübi'l Hadîse, c. I-III.

Tîmur, Mahmûd, *en-Nebiyyu'l-İnsan ve Makâlâtun Uhar,* Mektebetü'l-Âdâb.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünen)*, Th: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l Fikr, c. I-V.

Topaloğlu, Bekir, *İslâmda Kadın,* İstanbul, Yağmur Yayınları 1990.

———, Karaman, Hayreddin, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, İstanbul, Nesil Yayınları Tozlu, Necmeddin, "*İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*", Din Eğitimi Dergisi, No. 40 (Mayıs-Haziran 1993).

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara,Kitâbiyât, 2000.

Tunç, Mustafa Şekip, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1949.

———, *Psikoloji Dersleri* (Terbiye Bakımından), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1950.

Tutkun, Ertaç, "*Bal Arılarının Renkleri Algılaması*", Bilim ve Teknik, c. III. No. 275 (Ekim 1990).

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992.

Uğurel, Refia, *Gençlik Psikolojisi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1980.

Ülken, Hilmi Ziya, *Egitim Felsefesi*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi 1967.

Ünal, Cavit, "*Cinsiyete Bağlı Psikolojik Farklar ve Türk Çocukları Üzerine Bir Karşılaştırma*", T.c. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Aile Yazıları 3 (Birey Kişilik ve Toplum), Ankara.

Vehîb Sem'ân, *Sübülü Ta'lîmi'l-Kibâr*, Kâhire, Dâru Nahdati Mısr 1968.

Varış, Fatma ve Tanju Gürkan, Suat Pektaş, Dilek Gözütok, Oğuz Gürbüztürk, Cem Babadoğan, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1991.

Yalçın, Mikdad, *et-Terbiyetü'l-Ahlâkıyyetü'l-İslâmiyye*, Mısr, Mektebetü'l-Hancî 1977.

———, *Ehdâfu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Gâyetühâ*, Riyad, Dâru'l-Hüda 1989.

Yardım, Ali, *Hadis II.* İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1984.

Yavuz, Kerim, *Eğitim Psikolojisi Dersleri,* Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1985.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat 1979, c. I.

Yetik, Zübeyr, *İnsanın Serüveni,* İstanbul, Beyan Yayınları 1984.

Yüksel, Emrullah, *Âmidi'de Bilgi Teorisi.* İstanbul, İşaret Yayınları 1991.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl,* Th: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I-IV.

———, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ,* Th:Nuruddin 'Itr, Suriye, Daru'l Meârif 1971, c. I-II.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer el-Havârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl.* Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I-IV.

Zeydan, Abdulkerim, *Fıkıh Usûlü.* Çev. Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık 1982.

Zeynulabidîn, Muhammed Surur b. Nâyif, *Menhecu'l-Enbiyâ fi'd-Da'veti İlallah,* Biritanya, Dâru'l-Erkâm 1992, c. I.